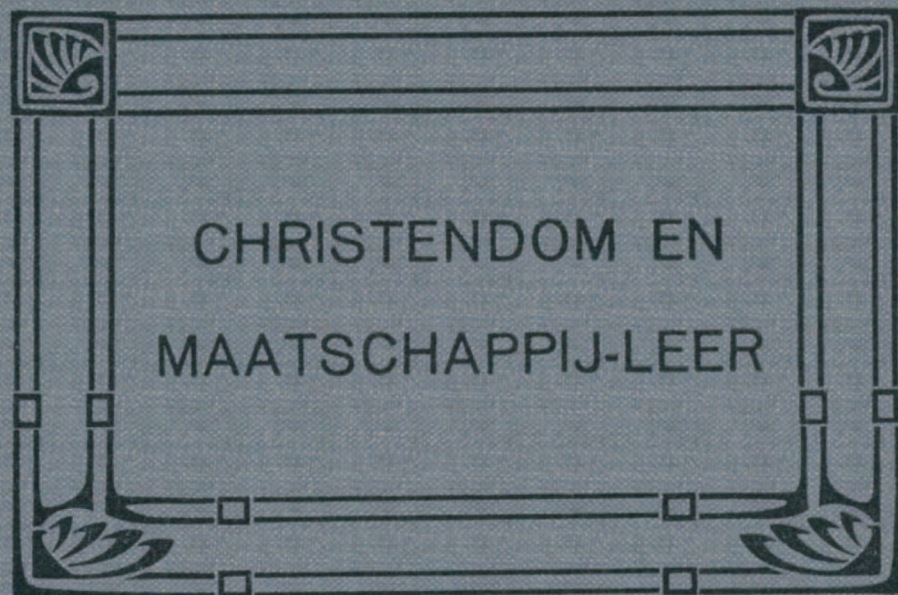




CHRISTENDOM EN
MAATSCHAPPIJ-LEER



CHRISTENDOM EN MAATSCHAPPIJ-LEER.

CHRISTENDOM EN MAATSCHAPPIJ-LEER

NAAR HET HOOGDUITSCH VAN
† D^R M. VON NATHUSIUS

PROFESSOR IN DE THEOLOGIE AAN
DE UNIVERSITEIT TE GREIFSWALD

DOOR

H. C. RUYS.

MET EEN WOORD TER INLEIDING VAN
DR J. R. SLOTEMAKER DE BRUINE.

UTRECHT — G. J. A. RUYS.

TER INLEIDING.

Het boek van Prof. VON NATHUSIUS over de taak van de Kerk bevat veel meer dan de titel zou doen verwachten. Zoowel het sociale vraagstuk als de eischen, door het Christendom aan de maatschappij te stellen, worden er mede in behandeld.

In Duitschland ontdekte men dat, ondanks den minder juisten titel. En het boek heeft er grooten opgang gemaakt niet alleen, maar ook veel invloed geoefend. Het heeft in de kerkelijke kringen de belangstelling voor sociale studie gewekt en gevoel van verantwoordelijkheid doen ontstaan. Tot een zegen natuurlijk beide voor volk en voor kerk.

'k Ben hartelijk dankbaar, dat een deel van NATHUSIUS' boek nu door de Nederlandsche vertaling veel meer dan tot heden toegankelijk wordt voor die in ons vaderland zich wijden aan christelijk-sociale studie en arbeid. Een deel — maar juist dat deel, dat het eerst ook in Nederland kan aanslaan. De kerkelijke toestanden zijn ten onzent zoo gansch anders, dat wij daarover een Duitscher liever niet hooren; economische werken hebben wij in Nederland genoeg in allerlei geest en op allerlei wetenschappelijk peil. Maar wat

—

een degelijk en vroom Duitsch theoloog krachtens zijn Christendom van de samenleving zegt en voor de samenleving vraagt, dat zullen — dunkt mij — velen onder ons gaarne vernemen.

Een enkele blik in de inhoudsopgave leert, hoeveel hier wordt geboden.

Moge de vertaler zich voor de moeite van zijn waarlijk niet gemakkelijk werk beloond zien door koop-graagte en studie-lust van zeer velen!

DR J. R. SLOTEMAKER DE BRUINE.

INHOUD.

Eerste Deel.

BIJZONDERE OPENBARING EN MAATSCHAPPIJ-LEER.

Hoofdstuk I. DE SOCIALE WETGEVING VAN HET OUDE TESTAMENT. Blz. 1—13.

1. De roeping van het volk Israël, blz. 1. — 2. De hoofdgedachten van zijn wetgeving; a. het godsdienstig karakter van het geheele menschelijke leven; de zegen Gods, blz. 3. b. De gelijkheid van alle volksgenooten; huwelijks-, landbouw-, armen- en slavenwetten, blz. 8.

Hoofdstuk II. DE SOCIALE GEEST VAN HET NIEUWE TESTAMENT. Blz. 14—28.

1. De associeerende macht van het Christendom en zijn grondbeginselen voor de sociale factoren, blz. 14. — 2. Het Christendom geeft den grondslag voor de maatschappijvorming en het volkenrecht, blz. 18. — 3. Het sociale karakter van het Christendom. a. Zijn verhouding tot aardschen voorspoed, blz. 22. b. Tot de vrijheid van het individu, blz. 26.

Tweede Deel.

DE AFZONDERLIJKE EKONOMISCHE EN SOCIALE FACTOREN.

Hoofdstuk I. HET VOLK ALS GEHEEL Blz. 29—42.

1. De internationale organisatie van de menschheid, blz. 29. —
2. De positie van de kerk hierbij, blz. 32. — 3. Het goddelijk recht van de overheid, blz. 35. — 4. Het afzonderlijk volksgeheel; patriotisme, blz. 39.

Hoofdstuk II. HET GEZIN Blz. 43—63.

1. De beteekenis van het gezin voor de maatschappij; de verklaringen van haar ontstaan, blz. 43. — 2. Het goddelijk instituut van het huwelijk, blz. 46. — 3. Beschouwingen over het huwelijk op het terrein der kerk, blz. 52. — 4. Gevaren voor het gezins-

leven in den tegenwoordigen tijd. a. Voor zijn stichting, blz. 54.
b. Voor zijn handhaving, blz. 58. c. Voor de opvoeding, blz. 61.

Hoofdstuk III. DE ARBEID Blz. 64—88.

1. De verhouding van het Christendom tot den arbeid in geschiedkundige ontwikkeling, blz. 64. — 2. De gevaren voor het arbeidsleven van heden, blz. 70. — 3. Voorwaarden voor een gezond arbeidsleven, blz. 74. — 4. Eischen aan de maatschappij gesteld wat den arbeid aangaat. a. Arbeidsgelegenheid voor allen, blz. 78. b. Arbeidsloon, blz. 82. c. Bescherming tegen druk op den arbeid, blz. 85.

Hoofdstuk IV. DE ZONDAG Blz. 89—106.

1. Geschiedkundige ontwikkeling van de theologische beschouwingen over den Zondag, blz. 89. — 2. Welk standpunt wij onder invloed van den modernen tijd moeten innemen, blz. 96. — 3. Het goddelijk instituut van den rustdag naar de H. Schrift, blz. 100. — 4. Wederlegging van tegenovergestelde beschouwingen; de taak van de maatschappij, blz. 103.

Hoofdstuk V. DE EIGENDOM Blz. 107—140.

1. Geschiedenis van de theoriën over den eigendom, blz. 107. — 2. De leer van de H. Schrift, blz. 113. — 3. Verplichting tot eigendom; beperking daarvan. a. Met betrekking tot den omvang, blz. 117. b. Tot de objecten van bezit en de beschikking daarover, blz. 123. — 4. De verhouding van de christelijke maatschappij tot het gemeenschappelijk bezit, blz. 124. — 5. Het gebruik van het bezit. a. Rente en woeker, blz. 129. b. Weelde, blz. 137.

Hoofdstuk VI. DE STANDEN Blz. 141—166.

1. Het wezen van de standsverschillen en het belang van de christelijke ethiek daarbij, blz. 141. — 2. De verhouding van de kerk tot de slavernij in geschiedkundige ontwikkeling, blz. 145. — 3. Christelijke en fanatieke beschouwingen van de standsverschillen, blz. 151. — 4. Feitelijke invloed van het Christendom op het sociale ontwikkelingsproces, blz. 157. — 5. De taak van heden onder de heerschappij van het vrije looncontract, blz. 161.

Hoofdstuk VII. HET WERELDVERKEER Blz. 167—175.

1. De zending en de kerstening van het economisch wereldverkeer, blz. 167. — 2. De moderne geldhandel en de christelijke maatschappij, blz. 171.

EERSTE DEEL.

Bijzondere Openbaring en Maatschappij-Leer.

HOOFDSTUK I.

DE SOCIALE WETGEVING VAN HET OUDE TESTAMENT.

1. Elk volk heeft in de wereldgeschiedenis een eigen roeping. Zijn gaven en levensleiding stellen die roeping vast. Zoo hadden de Hellenen, Romeinen en Germanen hun speciale taak te vervullen voor de ontwikkeling van het geestesleven en gedeeltelijk hebben zij die taak nog.

Een bijzondere roeping viel het Joodsche volk ten deel. Door zijn godsdienst en levenswetten steekt het eeuwen lang eenzaam boven de volkerenzee uit. Het vertoont elementen, die niet door natuurlijke begaafdheid of ontwikkeling te verklaren zijn. De pogingen om naar de beginselen van natuurlijke evolutie den Israëlietischen godsdienst te doen begrijpen, zijn ontoereikend gebleken. Of de maatschappijorde, door dezen godsdienst voorgeschreven, eens werkelijk is doorgevoerd, kan ons hier onverschillig zijn: het is zelfs niet van gewicht door wie deze bepalingen in de wetboeken zijn ingebracht. Hier is het voor ons slechts van belang dat in het volk, waarin het Christendom ontstond, eeuwen vòòr dat ontstaan, en in tijden waarin geen enkel heidensch volk op wetgevend en filosofisch gebied iets dergelijks heeft voortgebracht, dat toen een sociale wetgeving werd geconstrueerd naar begin-

Christendom en Maatschappij-leer.

selen zooals heden nauwlijks door het humanitaire denken zijn bereikt.

Naar de oorkonden van het Oude Verbond is Israël „het volk des eigendoms.” Terwijl God de heidenen „hunne eigene wegen liet gaan”, moest Israël de stede zijn waar de kennis van God werd gekweekt, moest Israël leven naar de wetten, die God aan Zijne schepselen had gesteld. Alleen in dit volk bleef de idee van de eenheid van het menschelijk geslacht bewaard; in dit volk alleen is te vinden een geschiedkundige beschouwing van de wereldontwikkeling, die in doelmatigheid is geworteld. Reeds aan Abraham werd een zegen voor alle geslachten der aarde in uitzicht gesteld. En steeds duidelijker vertoont zich in de profetieën de idee van de Godsregeering en van het Vrederijk waartoe — door den goddelijken Messias — de geheele schepping van Israël uit zou worden geleid. De voorwaarde echter waarop een mensch kan deel hebben aan alle tegenwoordige en toekomstige zegeningen van God, is de vrijwillige gehoorzaamheid aan Zijnen wil. Abraham is de held van de geloofsgehoorzaamheid. En die wil Gods waarvoor eerbiediging gevraagd wordt heeft betrekking op alle menschelijke levensverhoudingen. In „tien woorden” is hij kort samengevat en in een breede wetgeving oefent hij gezag zelfs over de kleine dingen van het dagelijksche leven.

Voor wij nu de daarmede gegeven economische en maatschappelijke orde beschrijven gaan, mogen hier twee algemeene opmerkingen hun plaats vinden.

Vooreerst dat de geheele Oudtestamentische wetgeving beheerscht wordt door de gedachte van *nationale beperking* en *paedagogische voorbereiding*. Hier is dus niet te zoeken de normale, door God geopenbaarde, altoos en voor allen geldende maatschappij-orde, maar de speciale vorm voor een enkel volk, dat zich van alle andere volken afgezonderd moest houden, om zijn eigen roeping te kunnen vervullen. „De menscheid èèn familie”, die idee moest eerst eens in dit volk zijn uitdrukking vinden; een volksfamilie moest Israël dus voorloopig zijn, om later zich tot universalisme te ontwikkelen. Hierbij

moet gerekend worden met den trap van beschaving waarop dit volk en de wereld in dien tijd stonden. Daarom staat in Israëls wetgeving een rij van artikelen die zich aan den bestaanden toestand aanpassen¹⁾; zij beteekenen even zoovele afwijkingen van de volle humaniteitsgedachte, die bewaard moest blijven voor een veel latere openbaringsperiode.

En in de tweede plaats moet er op gewezen worden, dat in Israël een onderscheiding tusschen wet, gewoonte en moraal niet is te vinden. Er is geen zede wier overtreding niet onder de straf van de wet valt. En er bestaat geen onzedelijke handeling, die wel een afkeurend oordeel of een zedelijke smet, maar geen bestraffing ten gevolge zou hebben. Dit is niet zoo te verstaan als zou de oud-testamentische moraal slechts met de uiterlijke handeling rekening houden. Integendeel. Reinheid en heiligheid van de gezindheid worden geëischt in zulk een mate als door geen enkele andere ethiek is bereikt en met zulke uitdrukkingen, dat die nog heden de vorm zijn waarin het christendom zijn meest geestelijke geboden geeft. Welk zedelijk handelen nu uit die gezindheid zal moeten voortkomen, wordt in nauwkeurige en ingrijpende regelen vastgelegd, die alle in zekeren zin kracht van wet hebben. Het godsdienstig karakter van de wet verklaart waarom het onderscheid tusschen het wettelijk-strafbare en de eenvoudig-weg onzedelijke handeling niet wordt gemaakt.

2. De geheele oud-testamentische wetgeving, dus ook de sociale wordt beheerscht door twee grondbeginselen:

a. Het godsdienstig karakter van het geheele menschelijke leven, ook van alle economische verhoudingen.

b. De gelijkheid van alle volksgenooten.

De meest bevoegde uitlegger van de wet heeft deze twee grondbeginselen het sterkst op den voorgrond geplaatst, door op te stellen het dubbelgebod van liefde tot God en liefde tot den naaste (Mt. 22 : 40: „aan deze twee geboden hangt de gansche Wet en de Profeten).

¹⁾ „Van wege de hardigheid uwer harten”.

a. De gedachte dat het welzijn van den mensch afhankelijk is van het blijven in de door God gestelde levensorde, wordt in het O.T. uitgedrukt door de voorstelling van een verbond tusschen God en Zijn volk. Israël is niet uit de massa der volkeren uitverkoren om zijn grootheid of zijn verdienste, maar alleen door de van niets afhankelijke genade Gods. Nu moet het Hem ook worden een heilig, priesterlijk volk. Jeschurun¹⁾ moet zich zijn eernaam waardig toonen. Al het ongoddelijke moet uit zijn midden verdwijnen. Een geheele rij van natuurlijke voorwerpen en handelingen worden tot symbolen van het tegen-goddelijke en onreine gestempeld, opdat de Israëliet zou weten, dat hij in al zijne levensverhoudingen ter wille van zijn welvaart op de goddelijke bestaansvoorwaarden is aangewezen. De bondswet beheerscht derhalve zonder uitzondering het geheele leven. De Israëliet weet dat hij naar Gods wil zich onderhouden moet met hetgeen de aarde geeft, zoowel met het vegetarische als met het dierlijk voedsel (Gen. 9:3). Het verbod van onreine spijzen moet te meer doen uitkomen, dat het andere voedsel door God is gewild. De mensch moet leven van de natuur die hem omringt: hij is haar ten heer gesteld (Gen. 9:1. v.v.).

De wereldorde van God geeft den mensch dus toegang tot dit natuurlijke — maar zij bepaalt tevens dat hij zich dien toegang door *arbeid* moet *verschaffen*. Het O.T. heeft 't eerst het beginsel gesteld, dat elk mensch verantwoordelijk is voor zijn eigen levensonderhoud en voor de bevrediging van al zijne levensbehoeften — een verantwoordelijkheid die hij niet dragen kan tenzij hij werkt. Het eten van brood is gebonden aan de voorwaarde van arbeiden in 't zweet des aanschijns (Gen. 3:19) en al wil dit woord vooreerst een straf zijn, achterna verandert de vloek zelfs in zegen. „Den arbeid uwer handen zult gij eten; heil u! het gaat u goed” (Ps. 128:2). De lof op arbeid en vlijt, de blaam der luiheid vindt men in

¹⁾ Jeschurun, een eernaam voor Israël, beteekent „de oprechte”, zie Dt 32:15. Vert.

heel de oud-testamentische spreuken- en wijsheid-litteratuur (Spr. 6:6; 10:4; 12:11, 24 v.v.; 24:23; Pred. 4:9; 5:17 v.v. „zich verheugen in zijn arbeid is een gave van God enz.). En aan dit beginsel heeft Israël vastgehouden terwijl eeuwen lang de omringende volken en mensen er niet aan dachten het te stellen.

Zoo erkennen wij dus de zoowel ideële als nuchtere beschouwing van den mensch, die het O.T. biedt. De mensch is als beeldrager Gods door zijn geest van de natuurwezens onderscheiden. En toch is hij in zijn bestaan van de uiterlijke dingen afhankelijk, en hij moet zich daarmee bezig houden. Van de natuur is hij onderscheiden, maar juist hierdoor dat hij is gemaakt tot haar heer en door dat hij zichzelf daartoe maakt: door haar te beheerschen d.i. haar te gebruiken en van haar te genieten zonder tegenover haar in te boeten zijn geestelijk wezen, dat zijn diepste behoeften in de natuurlijke dingen niet kan bevredigen (Ps. 73:25; Pred. 6:7). Toch heeft hij tegenover haar een roeping, daar de arbeid Gods wil is. Hoezeer deze verplichting zich vastgezet heeft in het bewustzijn van het latere Jodendom, blijkt uit het feit dat daar de arbeid geadeld was in een tijd waarin overal de voorname Grieksche en Romeinsche nietsdoeners philosopheerden over de verbetering van een wereld, die juist door hèn te gronde ging. De beschaafde heiden verachtte den arbeid als iets ruws. De Israëliet Paulus arbeidde 's nachts aan het weefgetouw als hij overdag het Evangelie had verkondigd. En de rabbijnen Hillel, Akiba e.a. waren houthakkers, smeden, pottenbakkers enz. Door het arbeidsgebod heeft God aan *het economische leven een godsdienstig-zedelijken grondslag gegeven*. Niet de zelfzucht is daarvan de hartader, maar de gehoorzaamheid aan Gods gebod. En niet rijkdom is doel maar Gods eer. Het O.T. kent voor den enkelen mensch of de menschelijke samenleving geen in den mensch gelegen doel en dus ook geen daaraan beantwoordend staatkundig werken. God regeert zijn volk. En het is niet Zijn bedoeling het groot en machtig en rijk te maken, neen in Zijn volk wil Hij den Godsstaat vestigen. *Zijn* naam

moet verheerlijkt worden onder alle volken, als zij het leven en de maatschappij-orde van *dit* volk zien. Wij kunnen niet zeggen dat de Israëliet voor leven en werken een bovenaardsch doel heeft: het is niet transcendent maar religieus. Familie-geluk, kinderrijkdom, een lang leven, ongestoord genieten van de opbrengst uit persoonlijk eigendom: dat zijn de vooruit-zichten van een vroom Israëliet. Deze belofte van loon wil echter niet het zedelijk motief van zijn handelen zijn, dit is veelmeer uitsluitend de geloovige gehoorzaamheid jegens God. Maar wel ligt in het resultaat van den door God gewilden arbeid een bewijs voor Zijn waarachtigheid en dus ook een verheerlijking van Zijn naam.

Hiermede treedt een begrip op den voorgrond dat in het O.T. van groot gewicht is, terwijl het in de moderne leer der staathuishoudkunde totaal ontbreekt. Het is *de goddelijke zegen*. Hoe wonderlijk het ook klinken moge in de ooren van een liberaal-geschoolde staathuishoudkundige, wij moeten toch constateeren: het Oude Testament gaat ook voor de economie uit van den zegen Gods.

Aardsche gezindheid wil ook in de volkshuishouding alles berekenen en het veelvuldig-samengestelde menschelijk leven tot een machine maken. In Fauchers tijdschrift werd het gansche economische leven voorgesteld als een grootheid, die volkomen ontleed wordt en in haar geheel gekend door wie alle mechanische, technische factoren aanwijst.

Tusschen deze beschouwing en de bijbelsche leer ligt een afstand als van pool tot pool. God zegent ook het geringe en kleine, zoo dat de vrome en tevredene mensch feitelijk meer bezit dan de goddelooze en begeerige. Niet de hoeveelheid van de aangewende menschelijke voorbrengingsmiddelen als: lichaamskracht, scherpste van geest, kapitaal, is maatstaf van succes, alleen de zedelijke hoedanigheid van hem die deze middelen gebruikt, geeft de beslissing. Zoo zijn schriftgedeelten te verstaan als uit Ps. 127 „het is tevergeefs, dat gijlieden vroeg opstaat, laat opblijft, eet brood der smarten: het is alzoo, dat Hij het Zijnen beminden als in den slaap geeft.”

Wie meenen mocht dat hier het slapen werd aanbevolen of dat hier tenminste een tegenstelling met de vele aansporingen tot vlijt is te vinden, hij zou totaal het geloof miskennen, dat zoo doet spreken. De vrome is er volkomen zeker van dat de gezindheid van het hart tegenover God het voornaamste levensbeginsel is (Ps. 37:4; 111:1).

Doch wij kunnen in den samenhang van economische welvaart en zedelijke gezindheid nog dieper doordringen. *De zegen hangt namelijk af van het door God gewilde gebruik der natuurlijke dingen.* Vroom leven wordt in het O.T. genoemd, leven in overeenstemming met de natuur — zij het dan ook met de natuur der dingen die in Gods wet is geopenbaard. Voor alles behoort daartoe haar *juiste waardeering*. Daar de mensch een geestelijk wezen is bestaat er voor hem niets dat in zichzelf waarde heeft, dan God alleen. De bestaansvoorwaarden van den mensch worden wel is waar erkend, hem wordt welvaart en bevrediging van al zijn behoeften toegezegd — maar de daarmede in uitzicht gestelde goederen hebben hun doel niet in zich zelf, zij hebben slechts als gaven van God waarde, als teekenen van Gods zegen en van gemeenschap met Hem. Worden ze anders beschouwd dan brengt alle maatschappelijke inspanning toch geen zegen.

Verder behoort hiertoe ook dat men de natuur in haar eigen recht erkent. Elk willekeurig, verkwistend behandelen van de natuur, elke onnoodige verstoring van de levensvoorwaarden der natuurwezens is den Israëliet verboden. Het gebod van zachte behandeling der dieren vindt hier zijn plaats (b.v. Deut. 22:6, 10; 25:4), ook het sparen van de vruchtboomen in oorlogstijd (Deut. 20:19) en het verbieden van sommige spijzen (Gen. 9:4 v.v.).

En eindelijk wordt alle menschelijke arbeid, al is ze beslist door God geboden, toch ingekort door een even beslist arbeidsverbod op den zevenden dag. De *rustdag* voor mensch en dier na zes werkdagen en het rustjaar voor de geheele vruchtdragende natuur na zes jaren van arbeid en oogst, zijn de hoofdvoorwaarden voor den goddelijken zegen in het maat-

schappelijke leven. Dat het oud-testamentische leven staat in het teeken van het geloof, blijkt nergens zoo duidelijk als op dit punt; want er wordt niet minder verlangd dan te gelooven, dat zes meer is dan zeven, dat men minder vrucht heeft op een inspanning van zeven dan van zes dagen.

Wij vinden derhalve in het Oude Testament deze beschouwingen als uitgangspunten voor het maatschappelijk leven: de mensch, ook in zijn werken voor de aarde, is een religieus wezen; gehoorzaamheid jegens God moet hem ook in het maatschappelijk leven drijven; richtsnoer is het geloof; de verzekerdheid van goeden uitslag ligt in den goddelijken zegen, waarop hij die God vreest rekenen mag.

Volkswelvaart, het doel van alle maatschappelijk werken, is daar waar God onder Zijn volk woont, waar Hij door het leven en de lotgevallen van dat volk Zijn naam verheerlijkt.

b. Bij deze godsdienstige karaktertrekken van het economische leven komt als tweede beginsel *de idee van de gelijkheid aller volksgenooten*. De wetgever wist zeer wel dat door de natuurlijke ontwikkeling onderscheidene klassen zich vormen zouden, die het bewustzijn van èèn volk te zijn zouden kunnen vernietigen en daardoor het godsvolk uiteenscheuren, zooals dan ook werkelijk is geschied in tijden waarin het volk tot ongeloof verviel. Deze ontwikkeling in verkeerde richting trachtte de wetgever te voorkomen door het beginsel van de gelijkheid te stellen en door een reeks bepalingen op te nemen, die het doorvoeren van dat beginsel moesten waarborgen.

Dit sluit voorzeker niet in dat gestreefd werd naar een onderscheid-looze gelijkheid van alle individuen. Voor elk mensch werd rekening gehouden met de natuurlijke betrekkingen waarin ieder overal is geplaatst. Het eerste verschil, dat door geen abstracte gelijkheid kan opgeheven worden, is dat tusschen man en vrouw. Het dragen van mannenkleeren door de vrouw en het dragen van vrouwenkleeren door den man is den Heer een gruwel (Deut. 22:5). Zoo is ook beider roeping door beider natuur onderscheiden. Naar Gen. 2 is de vrouw genomen uit den hartstreek van den man en hem tot

een hulpe gesteld. Zoo is door de juiste waardeering van den natuurlijken aanleg de grondslag gevonden voor de instelling van den echt, waarvan de hooge beteekenis blijkt uit de uiterst strenge strafbepalingen op zijn overtreding gesteld; niet echtbreuk alleen, ook ontucht werd onder sommige omstandigheden gestraft met — den dood. Wel is waar houdt de huwelijks-wetgeving rekening met het zedelijk kenvermogen en met de gewoonten van dien tijd. Maar de bepalingen die hierop betrekking hebben zijn doortrokken van zulk een geest dat het Israëlitisch huwelijk in zijn wezen onderscheiden wordt van dat der omwonende volken. In het O.T. vinden wij een familiegeluk en beschrijvingen van het leven der vrouw (Spr. 31) zooals die slechts in een monogamischen echt kunnen voorkomen. De polygamie is dan ook bijna totaal verdwenen.

In de huwelijkswetgeving hebben wij het fundament voor het gebouw van de Israëlitische maatschappij. Naar een in alle opzichten sociaal bestek is de bouw voltrokken. Het individu komt alleen als lid van het organisme in aanmerking. De enkele mensch kan nooit tot een atoom worden, heen en weer geslingerd door het maatschappelijk leven, zooals dat in den modernen tijd geschiedt. Hij is nooit alleen mensch, maar ook nooit alleen Israëliet; hij weet altijd wát hij is. Het burgerrecht ontleent hij aan zijn stam. Uit deze natuurlijke groepeerings in stammen, geslachten en families bestaat de geheele Israëlitische maatschappij. Andere sociale groepeerings en onderscheidingen bestaan naar de oud-testamentische wet niet. Al heeft ook hier het maatschappelijk leven zich verder ontwikkeld en zou het zich laten denken, dat vakgenooten zich in eigen kringen vereenigden, toch kende Israël in beginsel geen standen, geen adel en geen privilegiën. Elk zoon van het volk deelde in de eer die het Israëliet-zijn met zich bracht. Het is teekenend, dat van een huwelijk boven of beneden zijn stand nooit wordt gerept, eenvoudig omdat naar de idee van de wet geen standsverschil bestond (1 Kron. 2:35).

Deze innige samenhang van het volk, door geen sociale wanverhoudingen gestoord, deze ware gelijkheid en broeder-

schap, doet zich in alle wettelijke bepalingen gelden. In de eerste plaats moet hier genoemd: *de akkerwetgeving*. Het familiebezit was onvervreemdbaar. Hierbij is de leidende gedachte, dat een eigendom van grond en bodem eigenlijk in 't geheel niet bestaat, want God is de eenige eigenaar van het land, en Hij heeft dat land aan Abrahams nakomelingen in bruikleen gegeven. De Israëliet is niet anders dan vruchtgebruiker van het èene erfdeel, dat hij tot onderhoud van de familie te beheeren heeft. Door dit familiebezit moesten zooveel mogelijk volksgenooten deel hebben aan de weldaden van een vaste woonplaats en een regelmatige akkerverzorging. Verscheidene instellingen moesten dezen eigendom bevestigen. Daartoe behooren: de goël, die verkocht of verpand familiebezit ten allen tijde terugbrengen kon — het leviraatshuwelijk, dat de broeder van den gestorven echtgenoot met diens weduwe sluiten moest, met het doel een erfgenaam te verkrijgen, op wien naam en bezit van den overledene moesten overgaan — ook het jubeljaar behoorde hiertoe. Of dat laatste ooit gevierd is, staat te bezien; maar de sociale gedachte, in deze wet neergelegd, is, dat na vijftig jaar alle familiebezit zonder betaling aan de oorspronkelijke eigenaren terugkwam. Zoo kon nooit een massabezit van grond en bodem ontstaan. Degenen die „huis aan huis trekken, akker aan akker brengen" in privaatbezit, treft het wee van de profeten (Jes. 5:8; Mich. 2:2). En ook rijkdom aan roerend goed kon niet ontstaan, omdat het geld op zich zelf zich niet vermeerderen kon. *Rentenemen* van volksgenooten was verboden. Welk een doortrekken van het grondbeginsel der broederschap! De eene broeder heeft iets noodig, een ander die het bezit, leent het hem zonder andere vergoeding te verwachten, dan dat hem bij gelegenheid dezelfde liefde zal worden bewezen.

Maar de oud-testamentische opvatting der dingen was veel te nuchter om zich te vleien met de verwachting, dat door eene dergelijke wetgeving, die misstanden voorkomen wil, nu ook werkelijk een aardsch paradijs van algemeene gelijkheid en broederschap verkregen zou worden. Ook in Israël ontstond

een onderscheid van arm en rijk, deels door splitsing van het familiebezit in kleinere perceelen, deels door dat de bezitter zijn eigendom door zonde verspeelde (Deut. 15). En niet armen alleen, ook knechten of slaven kende Israël. Maar juist de armen- en slavenwetten doen den socialen geest van het O.T. uitkomen, beter dan iets anders.

De arme is de economisch zwakkere. Als zoodanig wordt in het O.T. ook de loonarbeider beschouwd. Ter zijner bescherming dient de bepaling, dat zijn loon dagelijks moet worden uitbetaald (Deut. 24:15). Onrechtvaardige toekenning van loon wordt door de profeten scherp afgekeurd en is strafbaar volgens de wet (vs. 14). Voor de billijkheid, hiermede geëischt, wordt geen andere grond aangevoerd dan dat hij arm is; „hij is behoeftig en hij moet er van leven” (vergel. Jer. 22:13). Ook hier komt het beginsel van broederlijkheid sterk in verzet tegen de zelfzucht, die den nood van den naaste wil uitbuiten om zichzelf te verrijken.

Ten opzichte van de armen in 't algemeen wordt een beschouwing van den eigendom doorgevoerd, die iets kommunistisch heeft. De eigenaar van het land is slechts een leenman van Jahwe. Hem behoort het land en al wat er in is. Gelijk daarom slechts zes dagen wordt gewerkt, mag het land ook maar zes jaren worden gebruikt; wat in het zevende jaar vanzelf groeit, is gemeengoed van allen. Bij den oogst mag men niet „nalezen” en „naschudden”; wat *na* het eerste oogsten is blijven liggen behoort aan de armen; ook *bij* het oogsten moet men het niet zoo nauw nemen, niet elk hoekje moet worden uitgemaaid, opdat het deel van de armen niet te klein worde. En eindelijk mocht volgens de wet ieder uit veld en hof nemen wat hij op 't oogenblik wilde eten, als hij in mand of zak maar niets mee naar huis nam. Aan deze humane bepalingen worden nog vele toegevoegd, die onderdrukking van de armen moeten keeren, b.v. de wijze van handelen bij het geven en nemen van panden (Deut. 24:10 v.v.).

Wij hebben hier een wetgeving, die op alle punten een gansch anderen geest ademt dan het Romeinsche en dus ook

dan het moderne recht. Dit laatste let op de zaak of op de abstracte rechtsidee, het Oude Testament op den mensch en zijn heil; het eene vertegenwoordigt het recht van den enkelen mensch, het recht van het egoïsme, het andere dat van het algemeen welzijn, de broederschap en de gemeenschap. Hieraan moeten de vele vermaningen worden toegevoegd die verbreiding van de sociale kloof willen tegengaan, als de strafredenen tegen uitzuigerij, tegen het ophoopen van „de roof der armen” in de huizen (Jes. 3:14), ook de vele aansporingen tot het geven van aalmoezen.

Daarmede dan hebben wij onderkend den geest van het Oude Testament, die een wetgeving heeft tot stand gebracht, waardoor de humaniteitsgedachte in het maatschappelijk leven moest doorwerken, zoo ver die in aardse verhoudingen ook maar eenigszins doorwerken kan.

Eindelijk moet ook nog de wetgeving op de slavernij worden genoemd. Israël kende ongetwijfeld de slavernij, maar zij was feitelijk gansch iets anders dan hetgeen onder dezen naam bekend staat. Alle Israëlitische slaven konden in het zevende jaar hun vrijheid herkrijgen en wie vrijwillig slaaf bleef werd door verreichende bepalingen beschermd. De wet vergeet niet uitdrukkelijk te noemen dat de Israëlitische slaven toegang moeten hebben tot de feestmaaltijden. En voor al deze bepalingen wordt als motief genoemd: want hij is uw broeder.

Met deze korte schets van de economische en sociale wetgeving van het Oude Testament kunnen wij volstaan om zijn geest te begrijpen. Het maatschappelijk leven en de maatschappelijke groepeerings zijn niet aan de natuurlijke ontwikkeling overgelaten. Want die wordt door de zonde beheerscht en de zonde brengt onheil en verwoesting. Maar God wil Zijn volk zegenen, daarom geeft Hij het een schild tegen de gevaren, aan die natuurlijke ontwikkeling verbonden. Dit schild is Zijn wet. En die wet regelt het maatschappelijke leven van de volksgenooten uitgaande van het beginsel, dat alle aardse verhoudingen een godsdienstigen achtergrond hebben, dat de vrije beschikking over den eigendom moet worden ingekort,

omdat het een door God toevertrouwd goed is en eindelijk dat alle volksgenooten gelijk zijn.

Ten slotte moet ik er nog eens den nadruk op leggen dat de oud-testamentische wetgeving slechts de vorming van een volksgemeenschap ten doel had. Wel laten de profeten hun blik gaan over de volken van de geheele aarde en beelden zij een ideaalmaatschappij uit, waarin alle volken èèn rijk van liefde en vrede zullen vormen. Maar zoolang de goddelijke opvoedkunde de nationale grenzen nog niet uitwischte, konden die idealen slechts worden gezien als verwachtingen van een verwegliggende toekomst — totdat Hij kwam die komen zou.

HOOFDSTUK II.

DE SOCIALE GEEST VAN HET NIEUWE TESTAMENT.

1. Wij vragen naar een Christelijke Maatschappijleer.

Wanneer wij nu al de boeken van het Nieuwe Testament doorzoeken om bouwstof te verzamelen voor de theorie der samenleving, die wij in het eerste deel ¹⁾ van ons werk hebben ontwikkeld, dan is de oogst zeer schraal. Het proces van arbeidsverdeeling, dat wij schetsten, de groepeerings in standen naar de beroepen e. d. komen in het N. T. niet voor. In dien zin kan dus van een Christelijke Maatschappijleer niet gesproken worden. Wij hebben bovenbedoeld proces door verstandelijke beschouwing van de geschiedenis verkregen, en wij denken er niet aan die nu achterna bijbelsch te gaan bewijzen. Wel willen wij de leer der menschelijke samenleving naar de beginselen van de Heilige Schrift *beoordeelen*. En haar christelijk karakter zal er van afhangen in hoeverre de christelijke gedachten over het leven en de maatschappelijke verhoudingen der menschen in haar tot uitdrukking komen.

De elementen waarop het bij de vorming van het maatschappelijke leven aankomt zijn de volgende: de natuurlijke verhoudingen van de menschen onderling (geslacht, leeftijd, onderlinge afhankelijkheid) en de daarmee gegeven groepeerings — de behoeften van den mensch en de daardoor

¹⁾ Het werk van Prof. von Nathusius bestaat uit twee deelen: 1. Het sociale vraagstuk. 2. De taak der kerk. Het stuk dat wij hier vertaald aanbieden als »Christendom en Maatschappij-leer« is het 2de hoofdstuk van dat 2de deel. Vert.

gegeven maatschappelijke taak — de schakeering van de arbeidsverdeeling, die uit het economische leven ontstaat en de verhouding daarvan tot die andere natuurlijke verdeelingen — de verhouding van den mensch tot het economisch-geproduceerde, den eigendom en de verplichtingen en toestanden, die uit deze verscheidenheid ontstaan — en eindelijk de door al deze momenten bepaalde organisatie van de menschelijke samenleving in èèn volk en in het geheel der volkeren. Wat heeft de kerk te leeren in betrekking tot deze elementen? — dat is de vraag.

In de eerste plaats zien wij dat de grondgedachte van het sociale proces van het Christendom zedelijk wordt belicht; want dat proces ontstaat, doordat de economische verhoudingen een associeerende macht ontwikkelen, die de menschen samenbindt. Nu ligt echter in het Christendom eveneens een associeerende macht; door het Christendom worden gemeenschappen gevormd, die geheel onafhankelijk van de bedoelde economisch-associeerende motieven ontstaan. Zoo heeft dan de christen te onderzoeken of deze geschiedkundig geworden gemeenschapsvormen dienstbaar zijn aan den socialen geest van het Christendom, aan het doel waartoe het Christendom de menschen aaneensluit, dan wel of zij daar tegenin werken. Om die reden moet deze sociale geest van het Christendom uit het Nieuwe Testament worden opgespoord.

Maar bij ons onderzoek komt het niet alleen aan op het doel, dat het Christendom met zijn associeerende macht beoogt. Ook moet worden gevraagd of er christelijke grondbeginselen te vinden zijn, ook voor zulke verhoudingen, die van beteekenis zijn bij de maatschappijvorming. Wij hebben elders¹⁾ vastgesteld, dat de openbaring van het heil in Christus direct met zich meebrengt het verkondigen van een goddelijken wil voor het leven van de verlost menschen. We hebben daar ter plaatse er niet over gesproken in hoeverre die wil zich ook over het economisch en maatschappelijk leven van den mensch

¹⁾ In het eerste deel van het werk onder: Kerk en Wetgeving.

uitstrekt. Nu merken wij inderdaad dat in het Christendom niet slechts in 't algemeen een sociale geest woont, een macht, die de menschen samenbrengt en samenbindt, maar ook dat *bepaalde grondbeginselen* zijn opgesteld voor de natuurlijke groepeerings der menschen, voor de verhoudingen van geslachten en van leeftijd, wier gezonde ontwikkeling afhangt van het naleven dezer levensvoorwaarden; evenzoo bestaan er voor de menschelijke behoeften, het economische leven en den arbeid, goddelijke normen, niet minder ook voor de verhouding van de geslachten. En eindelijk worden ook hoofdlijnen getrokken voor het verbruik van het economisch geproduceerde, den eigendom en zijn verdeeling enz. Al deze goddelijke geboden voor huwelijk, arbeid, eigendom, het christelijk leven bij maatschappelijke ongelijkheid — zij openbaren ons de door God gestelde voorwaarden, waarop het samenleven der menschen in gezonde wijze zich ontwikkelen kan, dat is op een wijze, die den enkeling en de gemeenschap tot heil strekt en bekwaam maakt voor de vervulling van hun eeuwig levensdoel.

Hieraan ontleenen wij het recht en de verplichting, het proces van de maatschappijvorming van verleden en heden, van Nieuw Testamentisch standpunt critisch te beschouwen. Dat wil dus zeggen te onderzoeken of in die ontwikkeling de factoren, waarover wij een besliste uitspraak van God hebben, naar het hun toekomend recht worden behandeld. Waar dit niet het geval is kan de door het Christendom der menschheid ingeplante sociale geest, geen invloed oefenen hem waardig, en geen heilzame maatschappelijke toestanden scheppen. De trek naar maatschappijvorming zal ongetwijfeld voortwerken; de in de menschelijke natuur gelegen vereenigingsmotieven zullen overal sociale inrichtingen te voorschijn roepen. Aan de verhouding der geslachten zal altijd de een of andere huwelijksvorm beantwoorden, met de behoefte aan produceeren zal het vormen van maatschappelijke vereenigingen en onderscheidingen gelijken tred houden. Maar deze gemeenschapsdrang zal zoo zeer door zelfzucht en aardse gezindheid beheerscht worden, dat zijn doel niet kan worden

bereikt. Tweedracht zal naar voren komen waar eendracht moest heerschen, verdeeldheid in plaats van algemeene welvaart, zedelijke achteruitgang en verwaarloozing in plaats van verstandelijke en zedelijke volmaking. Al deze gebreken van het maatschappelijke leven wijzen den christen er op, dat de christelijke grondbeginselen niet voldoende zijn doorgevoerd. Met eenigszins andere woorden kan het in aansluiting met het bovengenoemde ook zoo worden gezegd: die gebreken wijzen er op, dat of de grondidee van het sociale proces niet in den geest van het Christendom is gesteld of dat de daarin meewerkende afzonderlijke sociale factoren niet naar de voorschriften van het Christendom zijn geregeld.

Een christelijke leer van de maatschappij ontstaat dus *eerstens* door de associeerende macht van het Christendom, zijn socialen geest in zijn eigen aard te onderkennen en de uitwerking te beschrijven, die hij op alle menschelijk gemeenschapsleven hebben moet, en *tweedens* door de goddelijke grondbeginselen te bepalen voor die natuurlijke verhoudingen, welke bij de maatschappijvorming hoofdzakelijk in aanmerking komen. Van welk een beteekenis zulk een christelijke maatschappij-leer voor den christen is, moet wel duidelijk zijn na al 't geen tot nu toe is uiteengezet. Gelijk in het Oude Testament, zoo hangt ook in het Nieuwe het welzijn en gedijen van de menschelijke samenleving af van Gods zegen — ook voor het economische leven van den mensch. En die zegen is wederom niet slechts afhankelijk van de subjectieve beoefening der christelijke deugden: gerechtigheid en liefde, maar ook van de geloovige erkenning der goddelijke levensvoorwaarden voor de verhoudingen waarin die sociale deugden hun deugdelijkheid moeten toonen. Gelijk b.v. de kuischheid totaal niet groeien kan zonder de christelijke regeling van de huwelijksverhoudingen (monogamie, echtelijke liefde en onontbindbaarheid), zoo kunnen ook sociale gerechtigheid en naastenliefde niet gedijen en niet eens zich handhaven, zonder een op moraal en recht gebaseerde regeling van de verhoudingen der menschen onder

elkander, zoodat een maatschappijorde ontstaat, waarin die sociale deugden tot hun recht komen.

Wij moeten dus blijven volhouden dat *alleen* de christelijke leer van de menschelijke samenleving in staat is, den theoretischen grondslag te leggen voor onze sociale ontwikkeling. En het onderzoek van de sociale verhoudingen moet zich voor den christen splitsen in het stellen van de beide vragen: Is het doel dat het Christendom aan de menschelijke maatschappijvorming stelt in die verhoudingen verwerkelijk? en: Is aan de christelijke grondbepalingen voor die verhoudingen vastgehouden?

Voor wij echter die beide vragen beantwoorden moet hier eerst de sociale geest van het Nieuwe Testament in zijn bijzonder karakter worden vastgesteld.

2. Er behoeft niet aan getwijfeld of het Christendom een samenbinding van de menschen tengevolge heeft. Deze karakteristieke trek gaat niet slechts door zijne oorkonden heen, maar ook uit de geschiedenis van de eerste gemeenten weten wij, dat al hare leden in hartelijke liefde vereenigd waren. Iets geheel nieuws trad hiermede op in de geschiedenis, zoodat de oude wereld een en al verbazing hierover was. En deze liefde strekte zich niet slechts uit over bepaalde kringen, maar ook over de heidenen, de vijanden, de vervolgers. Het is een liefde tot de medemenschen, niet om bijzondere beweegredenen, maar eenvoudig omdat ze medemenschen zijn.

Hiermede werd een beginsel in de geschiedenis ingebracht, dat op heel het menschelijk samenleven, zooals het tot op dat oogenblik was geweest, grooten invloed moest hebben. In zoo ver kan worden gezegd dat *het Christendom een nieuwe organisatie van de menschelijke gemeenschap ten gevolge heeft*. Want er ligt een gemeenschapsbeginsel in dat aan de wereld ten eenenmale vreemd was. In het heidendom hebben de volken geen andere beweegredenen met elkander betrekkingen aan te knopen dan egoïstische: handel, oorlogen, verbonden. De nationale eenheid stond niet alleen boven de algemeen menschelijke, maar zij had deze zelfs geheel verdrongen. De

idee van een menschheid en daarom ook van een algemeen menschelijke samenleving bestond niet. Ook het Oude Verbond wilde en kon, zoolang het zijn taak te volbrengen had, de nationale omheining niet verbreken. Dat geschiedt eerst door de verkondiging van het Evangelie. Hier wordt uitdrukkelijk verzekerd, dat het onderscheid tusschen Joden en Grieken principiëel is vervallen; en dat niet alleen: alle nationale onderscheiding heeft haar einde (Rom. 10:12, Gal. 3:28, Col. 3:11 waarin niet is Griek en Jood, Barbaar en Scyth). Bij de eerste aanraking van het Christendom met de elite van de klassieke wereld in Athene, wordt *deze* tegenstelling bijzonder op den voorgrond geplaatst: alle natiën hebben een gemeenschappelijke afstamming en een gemeenschappelijke roeping (Hand. 17:26 v.v.). De idee van de eenheid van het menschengeslacht was wel nu en dan door de filosofie uitgesproken. Maar in het Christendom treedt zij eerst als practisch beginsel op, dat feitelijk-bestaande afsluitingen verbreekt. (Rom. 5. Adam en Christus). En nu begint *een onderlinge uitwisseling onder de volken, die niet meer in dienst staat van het egoïsme*, maar die door de idee van wederkeurig hulpbetoon bedoelt de menschelijke roeping te vervullen.

In de geschiedkundige wereldontwikkeling zijn bepaalde elementen aan te wijzen, die voor dit christelijk universalisme baan hebben gemaakt. De veroveringen van Alexander, de greciseering van het Oosten, ook de wording van het Romeinsche Rijk komen hier in aanmerking. De beteekenis van deze feiten voor de menschheid hebben eenige filosofen als bij schemerlicht gezien.¹⁾ Maar den juisten blik krijgen eerst de christelijke apologeten, die in de stichting van het Romeinsche wereldrijk door verdringing van de afzonderlijke staten, een goddelijke voorbereiding zien voor het universalistisch Evangelie. De gedachte van een internationale gemeenschap, door de Oudtestamentische profeten vooruitgezien, is eerst door het Christendom onder de menschen een kracht

¹⁾ Plinius.

geworden. Ook Wundt erkent dat de idee van de algemeene humaniteit in de oudheid altijd slechts het eigendom van enkelen bleef en dat ook de vriendschap en gastvrijheid, die in de antieke wereld voorkomen, niet vermochten die idee in het volksbewustzijn tot haar recht te doen komen tegenover de nationale vooroordeelen en egoïstische belangen. Zoo is dus „de godsdienst (de christelijke) voor het leven der enkele volken en voor het volkerenleven in zijn geheel, de eerste bemiddelaarster geweest voor de vestiging van het bewustzijn der gemeenschap”.

De sociale geest van het Christendom maakt in de eerste plaats mogelijk het vormen van wat wij in onzen tijd de maatschappij noemen. Een „menschelijke samenleving” zou inderdaad niet bestaan zonder het intreden van het Christendom in de geschiedenis. Want het beginsel van egoïsme dat het heidendom beheerschte had wel de begeerte naar eigen belangengemeenschappen in het leven geroepen en zou die ook nog wel verder hebben ontwikkeld, maar het had met dit beginsel den dood van alle gemeenschap in dat werk opgenomen.

„Christus stelde tegenover het recht en het gerechtigd zijn, de plicht en het verplicht zijn; tegenover het egoïsme de naastenliefde, naar welke men den ander moest liefhebben, naar mate men zichzelf liefheeft. Met deze gedachte die de klassieke wereld niet in zich opnemen kon, was de moraal van het individu op een totaal nieuw fundament gesteld.... het Christendom verklaarde het volksegoïsme vogelvrij, door uit te spreken, dat alle menschen en volken bij God evenveel recht hebben.... Alles wat zich met de plicht der rechtvaardigheid in verbinding brengen laat, sluit zich hier onmiddellijk bij aan. Waarschijnlijk mag men op geen levensterrein de gevolgen van deze grondbeginselen hooger aanslaan dan op dat der economie.”¹⁾ Met recht maakt ook Julius Kautz

¹⁾ K. Knies. De politieke Oekonomie vom geschichtlichen standpunkte 1883 S. 113.

opmerkzaam op het fundamenteel onderscheid tusschen heidensch-antieke en christelijk-moderne volkshuishouding, en hij zegt, dat wij het Christendom den eersten stoot zien geven aan een ontwikkeling, wier resultaten wij voor ons zien, als de meest schitterende veroveringen van één, in intellectueel, zedelijk, sociaal en economisch opzicht, even machtige als alzijdige cultuur en beschaving." En op een andere plaats: „Men zou inderdaad het wezen en de wereldhistorische beteekenis van het Christendom zeer eenzijdig beoordeelen als men het uitsluitend een religieus-zedelijke taak toekende en buiten rekening liet den verreikenden invloed, dien het ook op het sociale en materiele leven van de volken heeft uitgeoefend, niettegenstaande het zich voor alles alleen tot den innerlijken geestelijken mensch wendde Het Christendom was (en is tegenwoordig nog) de machtigste hefboom, waardoor de Voorzienigheid voor de eenheid en de internationale betrekkingen der volken de mogelijkheid heeft geschapen, voor de meest grootsche uitwisseling van ideeën en goederen der natiën en staten den weg heeft geëffend, en zoo ook voorbereid heeft de toekomstige samenvoeging der menschheid tot een groot harmonisch lichaam en organisme van cultuur en economie."

Maar ik ga nog verder. De machtige sociale geest in het Nieuwe Testament heeft niet alleen mogelijk gemaakt het ontstaan van de maatschappij, ook het *volkenrecht* heeft daar zijn oorsprong. Eerst nadat de idee van algemeen welzijn en eenheid van levensbedoeling was ontstaan, door over de egoïstische scheidsmuren van den nationalen staat heen te grijpen, eerst toen was de bestaansmogelijkheid gegeven voor een recht, dat zich stellen kan in dienst van de verwerkelijking van de grootsche taak der menschheid. Het is een gedachte, die uit het geestelijk bezit der cultuur-volken niet meer verdwijnen mag, dat de enkele volken en staten deelen zijn van een groot geheel, die ieder voor zich niet ten koste van de anderen, maar in gemeenschap met hen, eigene volmaking en daardoor volmaking van het geheel moeten

trachten te bereiken. De staten moeten zoo nauw mogelijk tezamen-verbonden worden door banden van vrede en van recht en de opbouw van de menschheid tot één lichaam moet worden nagestreefd. En het lijdt geen twijfel of deze gedachte heeft zijn geschiedkundigen bodem alleen in de christelijke verkondiging van het Koninkrijk Gods. En nu behoeft het wel geen betoog, dat ook het gansche sociale leven van de verschillende volken onder den invloed van deze gedachte moest komen.

3. Wanneer dit nu alles zoo is, dan rust op den christen de verplichting te onderzoeken of in de ontwikkeling van het menschelijk gemeenschapsleven de christelijk-sociale geest drijfkracht is, tenminste of hij bezig is het te worden. De stuwkracht waaraan een wezen zijn oorsprong te danken heeft, moet ook maatstaf voor zijn verdere ontwikkeling zijn. In de kiem ligt het type, het ideaal waarnaar moet worden gewerkt. En de ideale scheppingskracht van de menschelijke maatschappij ligt in den socialen geest van het Christendom.

Twee vragen zijn het waarop het voor ons hier aankomt. In welke verhouding staat de sociale gedachte van het Christendom, eerstens tot *het welzijn* en in de tweede plaats tot de *vrijheid van het individu*? Dat de geest van het Christendom de menschen verbindt en de scheidende versperringen neerrukt, is ons reeds gebleken. Maar, zoo vragen wij, in wiens belang geschiedt dat? Naar welk soort van welvaart wordt gestreefd? Het is dus de vraag naar de verhouding van de zedelijke en aardse goederen tot elkaar, van zedelijke volkomenheid en materieel geluk. En voorts vragen wij: Welke positie zal het individu innemen in de gemeenschap waarnaar wordt gestreefd? Dat is de vraag naar de verhouding van individualisme en socialisme. Naar deze beide zijden hebben wij den socialen geest van het Christendom nog te leeren kennen, om in staat gesteld te worden de maatschappelijke toestanden naar christelijken maatstaf te meten.

a. Het Christendom brengt de menschen niet te zamen met het doel hun materieel en economisch welzijn te bevorderen,

maar het heeft beweegredenen en bedoelingen die daarvan op alle punten onafhankelijk zijn: het is de vorming van een Gods-familie onder den eenen Hemelschen Vader. Het zijn dan ook niet in de eerste plaats enkele begeerde goederen die tezamen brengen, maar geschiedkundige feiten: het is de door allen gemaakte ervaring in het geweten in aanraking te zijn gekomen met de bovenzinnelijke wereld door de Prediking van Jezus Christus. Deze gemeenschappelijke ervaring doet een gelijkheid ontstaan, die met onweerstaanbaar geweld alle andere scheidsmuren neerhaalt. En dan gaat deze ervaring gepaard met het bewustzijn, dat zij absoluut eenig in haar soort is en dat in vereenigende kracht geen macht ter wereld haar gelijk komt. Wie veronderstelt, dat ook andere ervaringen of ideeën of doeleinden een zelfde vereenigingskracht oefenen, die bewijst daarmee slechts, dat voor hem een bepaald gebied van het menschelijk geestesleven nog afgesloten is.

Het eenheidsbewustzijn door het Christendom in 't leven geroepen, is dat van de gelijkheid der menschen of van de humaniteit. De humaniteitsgedachte is dus in zijne christelijke levenskrachtige gestalte niet voortgekomen uit een simpele stijging van het bewustzijn der menschelijke waardij. De waarde van den mensch bestaat voor den christen in het bewustzijn dat God hem lief heeft. Hierdoor leert hij zich van de natuur onderscheiden en vele andere dingen meer. En het is van gewicht, dat de idee van den mensch niet door natuurkennis, maar door Godskennis wordt gewonnen. Uit het geloof aan den Hemelschen Vader ontstaat het bewustzijn van 's menschen recht en 's menschen eeuwige roeping.

En gelijk nu de sociale geest van het Christendom uit transcendente motieven ontstaat, zoo strekt hij zich ook uit naar een transcendent doel. De gelijkheid is een transcendente idee, in de eeuwigheid heeft zij haar bron en daar zal zij ook hare wezenlijke verwerkelijking vinden. Christus is gekomen om te redden wat verloren is. En wie zich wil laten redden moet voor het heil zijner ziel 't meest bezorgd zijn (Mt. 16 : 26; 6 : 33). Het eenige doel waartoe de christenen zich aaneen-

sluiten is: de zaligheid te bereiden, de Godskennis te vermeerderen „de roeping en verkiezing vast te maken” (2 Petr. 1 : 10). En elk ander doel is bijkomstig; als doel mag het niet eens worden aangemerkt.

Wel heeft de sociale geest van het Christendom onmiddellijk verdere *gevolgen*, daar waar hij zijn werkzaamheid ontwikkelt. De christenen ontvangen met den nieuwen verlossenden geest ook begeerte en kracht om overal naar den goddelijken wil te leven en de zonde te overwinnen. De zonde, verstoring van de oorspronkelijke goddelijke wereldorde, is ook verstoring van het menschelijk welzijn, van het leven. Wordt hare kracht gebroken, dan moet een heilzame werking daarvan uitgaan op heel het menschenleven.

Wij zagen reeds welk een waarde het Oude Testament hecht aan de uiterlijke, aardsche verhoudingen in het menschelijke leven en hoe het die tracht te regelen. Het Nieuwe Testament gaat zoo mogelijk hierin nog verder. De leefregelen „in alle dingen Gode welbehagelijk zijn” (2 Cor. 5 : 9) en „Gods dienaren zijn in alles” willen heel het leven omvatten (Rom. 12 : 1 en 2; 2 Cor. 6 : 4). Ook wordt uitdrukkelijk verlangd : „Alles wat gij doet met woorden of met werken doet het alles in den naam van den Heere Jezus” (Col. 3 : 17) — en om allen twijfel over den omvang van dezen regel te voorkomen wordt den christen geboden ook zijn eten en drinken „tot Gods eer” te doen strekken (1 Cor. 10 : 31). De christen moet dus zijn economischen arbeid verrichten in den naam van Jezus en tot eer van God.

Gevolg daarvan is, dat de christenen anders eten en drinken, anders produceeren en consumeeren dan de heidenen, dat dus met de ontwikkeling van den socialen geest van het Nieuwe Testament ook het economische leven omgezet wordt, zoodat niet meer tijdelijke, aardsche, materieele overwegingen den doorslag geven: de bevordering van het ware menschenheil, van zijn zedelijke eeuwige roeping wordt beslissende factor. Wanneer dus ergens zedelijke belangen bij materieele achtergesteld worden, dan is de sociale ontwikkeling daarmee

van haar ideaal afgeweken, en kan zij haar doel, het dienen van de geheele menschheid, niet bereiken. Wanneer het economische leven in zichzelf zijn doel zoekt, dan werkt het vernietigend voor de gemeenschap. Die gemeenschap vooruitbrengen kan het op den duur alleen, als eeuwigheidszin zijn drijfkracht is, als de economische gevolgen hun waarde verliezen in vergelijk met het eeuwig doel dat wij najagen. Hoezeer het Evangelie den mensch ook gelukkig maakt — in het Christendom komt het niet aan op geluk maar op volkomenheid. „Zalig die honger en dorsten naar de gerechtigheid, zij zullen verzadigd worden” (Mt. 5:6).

In welke betrekking staat dan de sociale geest van het Nieuwe Testament tot de *kwade dingen* van dit leven? Ligt het in zijn bedoeling die weg te ruimen of niet? Wij moeten, als consequentie van de boven uitgesproken gedachten, bestrijden dat het een, in eenig opzicht zelfstandig of ook maar secundair *doel* van het Christendom zijn zou, die kwade dingen onmogelijk te maken. Wel is het een uit zijn wezen voortkomend *gevolg* van het Christendom, dat met zijn goddelijk recht, ingevoerd voor het maatschappelijk leven, Gods zegen ook aan dat leven wordt verbonden. Het is inzonderheid de rechtsorde van de broederliefde, die in haar uitoefening rechtstreeks den nood van den naaste zooveel mogelijk tracht uit den weg te ruimen.

Gelijk Christus uit erbarmen de krankheden van het lijdende volk genas, zoo heeft de christelijke liefde van ouds de levensellende tegengestaan, die zoo veelvuldig onverbrekkelijk met oorzaken en gevolgen van zonde is verbonden. Het is weliswaar christelijk „het lijden van dezen tijd gering te achten bij de heerlijkheid, die ons zal geopenbaard worden.” Het is christelijk eigen leed geduldig te dragen en des naasten last in liefde op zijn schouders te nemen. Maar het is niet minder christelijk de oorzaken zoo veel het kan weg te nemen. Het is toch zeker een openbaring van den socialen geest van het christendom, als in zendingsgemeenten niet vlijt en deugd alleen, maar ook welvaart, gezondheid en beschaving zich

verheffen. Maar daarbij zal toch in de meest gelukkige christelijke gemeenschap met den Apostel gezegd moeten worden: wij moeten door veel verdrukking ingaan in het Koninkrijk Gods; doch wij weten, dat dengenen, die God liefhebben alle dingen mede werken ten goede. Zoo kan alleen de christen spreken, bezitter als hij is van eeuwige goederen (Hebr. 10:34; Phil. 3:20). Slechts uit dit gezichtspunt kan de waarde van het leven juist worden geschat. „De mensch zal bij brood alleen niet leven, maar bij alle woord, dat door den mond Gods uitgaat.” (Mt. 4:4). Maar daarom zijn de aardse dingen in zichzelf niet waardeloos. Daar de mensch als natuurwezen er midden in geplaatst is, moet hij ze in zijn goddelijke levensroeping een plaats geven en moet hij ze, in 't belang van den goddelijken heilswil met de menschheid, naar Gods levensorde omvormen. Het Evangelie heeft dus voor het economische leven niet alleen beteekenis door daarin christelijke deugden als liefde, gerechtigheid en geduld op een of andere wijze tot een kracht te maken. De sociale geest van het Christendom, die overal op verbinding en gemeenschap aanstuurt, wil dat *alle* toestanden, ook die uit het economische leven geboren worden, zullen dienstbaar worden gemaakt aan het hoogste doel van het menschenleven: de vestiging van het koninkrijk Gods op aarde. En dit kan geschieden bij een sociale regeling, die tweeërlei in 't oog houdt: eerstens, dat het individu voor zijn persoonlijken strijd om heiliging in die maatschappijorde een ruggesteun vinde, in plaats dat ze hem in verzoeking brengt; tweedens, dat daardoor een getuigenis aan de wereld gegeven worde van de heilzame kracht der goddelijke openbaring.

b. De andere vraag is die naar *de verhouding van het individu tot de gemeenschap*. Het Christendom legt den nadruk op de waarde van de menschenziel zoo als dat voorheen nog niet was geschied. De ziel wordt gesteld tegenover de geheele wereld, al hare schatten zijn niet in staat het verlies van één ziel te vergoeden. En dit geldt geheel in 't algemeen van elke menschenziel: de ziel van den armste, den meest verachte,

ook van het kind. Daarmede is het beginsel van het individualisme in de wereld ingetreden, het recht van de vrije overtuiging, van de vrije ontwikkeling van elk individu. Maar evenzeer is dan ook het socialisme eerst door het Christendom mogelijk. Want dit woord past niet bij het leven in de heidensche oudheid. Het socialisme veronderstelt persoonlijkheden, die zich vereenigen kunnen. Eerst na de erkenning van de volle beteekenis en het ware wezen van den enkelen persoon kan een socialisme opkomen, dat dezen naam eenigszins verdient.

Hieruit volgt dat eerst door het Christendom de geheele geestelijke levensbeschouwing zoo omhooggeheven is, dat nu eerst over de verhouding van het individu tot de gemeenschap gefilosopheerd kan worden. Tot op den tijd van het Evangelie ontbrak een grondslag voor beslissing.

In het Christendom is die gegeven: het individu staat daar met zijn gelijke waarde van allen voor God, met zijn recht zich te doen gelden en te ontwikkelen — maar ook als een lid, dat met andere leden één geheel vormen moet. Het Christendom eischt dus het probleem te stellen, dat Adolf Wagner heeft aangegeven als *de* taak van onzen tijd: niet individualisme *of* socialisme, maar individualisme *en* socialisme. Het Christendom zal krachtens zijn socialen geest overal verbinding der menschen bevorderen, maar het zal ook daartoe leiden, dat daarbij de vrije persoonlijkheid wordt erkend en in de rechtmatige ontplooiing van haar wezen wordt gesteund.

Wij vatten de resultaten in 't kort tezamen.

Met het Christendom wordt der menschheid een vereenigingsdrang ingeplant, zoo diep en transcendent, dat hij alle scheidsmuren tusschen menschen en volken wegbreekt en daardoor mogelijk maakt de humaniteitsgedachte te grijpen en de maatschappij te bouwen. Maar nu wil dat Christendom elk aardisch levensdoel aan het hoogste en laatste levensideaal van den mensch dienstbaar maken en daarom moet het er voortdurend op uit zijn, uit elke menschelijke gemeenschap te verwijderen, al wat aan de eeuwige roeping van den mensch

hinderlijk en vijandig is. En aan de bestaande sociale toestanden moeten als maatstaf aangelegd worden de vragen: of door die toestanden de zedelijke en humane ontwikkeling van het individu, en wel van alle individuen, bevorderd wordt, of zij niemand in hun eeuwige roeping hinderlijk zijn, of niet de enkeling aan het geheel en het zedelijk welzijn aan het materiële opgeofferd wordt, — en verder of door den aard der instellingen de eenheid werkelijk bevorderd wordt of dat de maatschappelijke toestanden een scheiding te weeg brengen en daardoor direct het tegendeel uitwerken van 't geen door inplanting van de humaniteitsgedachte in de geschiedenis bereikt had moeten worden.

De gunstige ontwikkeling van onze hedendaagsche cultuur zal afhangen van de vraag of er mannen gevonden worden, die met vakkennis en vastberadenheid, doordrongen van den socialen geest van het Christendom, in staat zijn de macht van egoïsme en materialisme, die beide zoo geweldigen invloed oefenen op de organisatie der maatschappij, te weerstaan en zegevierend te bestrijden. Het gaat hier om geloof. Maar ook om een onverzoenlijke tegenstelling. „Het ideale christelijke recht staat tegenover het heidensch-egoïstische als de waarheid tegenover de dwaling. De geest van het Christendom is de scheppende kracht, die alle heidensche elementen uit het rechtsbewustzijn van de volken zal weten uit te delgen.” En: „wanneer de geest van het Christendom zich, naar zijn bestemming, over heel de aarde verbreid heeft, zal de idee van liefde en gerechtigheid alle persoonlijke rechtsvormen doordringen; zij zal daaraan leven en richting geven, want zij is de rustende pool in de vlucht der verschijningen.” ¹⁾

¹⁾ (Marlo).

TWEEDE DEEL.

De afzonderlijke economische en sociale factoren.

HOOFDSTUK I.

HET VOLK ALS GEHEEL.

Van den socialen *geest* van het Nieuwe Testament hebben wij gesproken, niet van een sociale wetgeving. Dit neemt niet weg dat we moeten ingaan op de verschillende levens-terreinen, die wij hebben aangewezen als de factoren van het maatschappelijk leven. Zij zullen zich hebben te voegen naar de goddelijke regelen, die de nieuwe geest des geloofs in staat is te scheppen.

De eerste sociale factor waarmede wij ons bezig houden is het volksgeheel. Want het blijkt telkens dat het economische leven van onzen tijd zijn kracht overal ontwikkelt in heel een volk. Immers de economische toestand van het volk bepaalt eenerzijds dien van de afzonderlijke gezinnen, anderzijds dien der internationale wereld. Zoo ligt het op onzen weg, eerst de vraag te stellen: Hoe is de verhouding van den socialen geest in het Christendom tot de splitsing der menschheid in volken met hunne afzonderlijke staatkundige organisaties? Wij hebben hierbij de beste gelegenheid de grenzen vast te stellen, die de associeerende macht van het Christendom zich in de natuurlijke levensverhoudingen ziet gesteld. Een zeer gewichtig vraagstuk vraagt hier onze aan-

dacht. Aldus moet het worden geformuleerd: Kan het Christendom met zijn wijsche strekking zich vereenigen met het verdedigen van nationale afperking en het bestaan van de afzonderlijke staten met hun economische concurrentie, hun tarief oorlog en werkelijken oorlog, met al de patriotische hartstocht, die gewoonlijk daaraan verbonden is? Is het niet christelijker aan te sturen op een gemeenschappelijke organisatie van de geheele menschheid? Het komt er op aan te onderzoeken of dergelijke stellingen en tegenwerpingen recht van bestaan hebben.

Wel is door het Christendom het begrip „menschheid” ontstaan. Wel vormt zich een alle-volken-doordringende nieuwe organisatie: de gemeente des Heeren. Wel wordt in die gemeente verwerkelijkt de idee van een alle-volken-omvattende Godsregeering, maar er worden niet eens voor de kerkelijke organisatie algemeene regelen gegeven, laat staan dan voor het organiseeren der christelijk-geworden volken tot stichting van een universeelen staat. De vereenigende macht van het Christendom heeft niet ten doel de natuurlijke onderscheidingen der volken op te heffen: het wil die verzachten en heiligen. Het is de dwaling van de Roomsche Kerk, evenals van de Anabaptisten, dat zij het rijk van Christus zich denken als een eenheidsrijk van deze wereld. En het is evenzoo een utopie van de moderne vredesbonden en internationale organisaties, te meenen dat de humaniteitsgedachte de nationale verschillen eens opheffen zal. Daar deze utopiën ontstaan zijn uit eenzijdige christelijke opvattingen en ook nu nog af en toe als de ware christelijkheid aangeprezen worden, is het eisch, hierop nader in te gaan, om te voorkomen, dat verkeerde materie gebruikt wordt bij het fundeeren van de christelijke maatschappijleer.

Augustinus weet nog niets van de vereeniging der menschheid in één universeelen staat. Maar uit de beginselen in zijn *civitas Dei* neergelegd, ontwikkelde zich in 't begin der Middeleeuwen de voorstelling van een christelijke wereldmonarchie, het christelijke keizerschap, dat alle staatsinrichtingen

zou omvatten en in zich vereenigen, gelijk het Pausdom de geheele kerk beheerschte. Dit was het keizerideaal van de Middeleeuwen. Met bewustheid en beslistheid werd het door de voorstanders van den nationalen staat bestreden; in Karel V vond het zijn laatsten aanhanger. Een dergelijke idee treedt dan spoedig in de plaats van de eerste. Men dacht wel is waar niet meer aan samensmelting tot een eenheidsstaat, maar aan verbinding van de gescheiden christelijke volken. Het is het ontwerp van een „christelijke republiek” van de hand van Sully, waarop later de Abbé St. Pierre teruggreep met zijn *Projet de la paix perpétuelle entre les potentates de l'Europe* (1713).

Een nieuwen vorm namen de pogingen tot vereeniging van de menschheid aan in den loop van de 18e eeuw, voornamelijk door Rousseau. Tot nu toe ging men uit van de geschiedkundig geworden maatschappij- en staatsinrichting: daarop wilde men een toenadering, zelfs een samensmelting der volken baseeren; maar nù ging het om een oplossing van alle afzonderlijke volken en een geheel nieuwe opbouw op grond van het algemeen menschelijke. Zoo vormt zich het beginsel van de latere communisten en de tegenwoordige internationale socialistische partij. In het „communistisch manifest” van 1847 (Marx en Engels) heet het: „De communisten hebben geen vaderland. De nationale afscheiding en onderscheiding van de volken verdwijnen meer en meer, reeds met de ontwikkeling van de bourgeoisie, de handelsvrijheid, de wereldmarkt, de gelijkvormigheid van de industriele productie en de levensverhoudingen die daarmede in overeenstemming zijn. De heerschappij van het proletariaat zal ze nog meer doen verdwijnen”. Het manifest sluit zooals bekend is, met de woorden: „Proletariërs van alle landen vereenigt U!” De wetenschappelijke vertegenwoordiger van het internationaal socialisme in Duitschland, *Rodbertus*, beschouwt den staat in zijn tegenwoordige gedaante slechts als een voorbijgaand verschijnsel; het doel moet zijn de vereeniging van de menschheid tot één groote organisatie.

In Engeland en Amerika ontstonden het eerst vereenigingen, die zich de wijsgeerige idee van den algemeenen wereldvrede tot practisch doel stelden; 1816 de Engelsch *peace society*, 1826 de vereeniging van *Amerikaansche vrienden van den vrede*, 1841 de *société de la paix* in Genève. De vredesbonden houden sinds 1878 gemeenschappelijke congressen, waaraan de meest uiteenlopende richtingen deelnemen: internationale socialisten en doctrinaire liberalen; zij verlangen internationale scheidsgerichten, afschaffing van de staande legers, vervanging van de monarchiën door republieken en dergelijke dingen meer. Het kan niet worden ontkend, dat ook deze moderne vrienden van den vrede dikwijls met christelijke motieven werken, gelijk dan ook in hun ontstaan historische samenhang met oorlogs-vijandige christelijke sekten is aan te wijzen. Wij werpen daarom een blik op de positie van de kerk tegenover de hiermede opgeworpen vragen.

2. Het gaat hier om de vraag naar het christelijk recht van het georganiseerd volksgeheel, en dat wil met andere woorden zeggen: naar het recht van atzonderlijke staten en dus ook naar het bestaansrecht van de overheid in de christelijke ethiek. Derhalve hangen hiermede samen de vragen naar het recht van den eed, de doodstraf en den oorlog. Nu is de kerk wel van den aanvang aan gehoorzaam geweest aan het Apostolisch gebod van de wereldlijke overheid te eeren, zich naar hare geboden te voegen en voor haar te bidden. Maar bij de nauwe verbinding van den antieken staat met den afgodendienst is het te begrijpen, dat in de eerste eeuwen de meening zich vastzette, dat het overheidsambt voor den christen behoorde tot het zedelijk-ongeoorloofde. De „wereld” was voor den christen gesloten; daarom werd niet eens theoretisch de vraag behandeld, hoe de wereld en de wereldlijke overheid een christelijke gedaante zouden kunnen aannemen. Voor de christenen hadden de wereldlijke wetten wel gezag; zij schikten er zich naar voorzoover zij dat mochten; maar zij stonden er als vreemdelingen tegenover. Voor henzelf waren van kracht de beginselen die

Christus in de bergrede als levensregelen voor de kinderen des Koninkrijks had uitgesproken.

Bij de voortgaande geschiedkundige ontwikkeling moest dit inzicht wel onhoudbaar worden. Maar de christelijke kerk was intusschen zoo zeer afgegleden van den ouden geloofsbodem, dat zij niet meer in staat was, een standpunt tegenover de toestanden in de wereld te vinden, dat in overeenstemming was met de juiste verhouding van Wet en Evangelie. Naar Middeleeuwsche beschouwing was het Evangelie een wet, de volmaakt geworden wet van het Oude Testament. En de eischen van deze wet splitste men in twee deelen. De regels van de bergrede golden als evangelische raadgevingen en in het opvolgen er van bestond de eigenlijke christelijke zedelijkheid; men noemde dit het hoogere-geestelijke leven. Tegenover deze *vita spiritualis* (geestelijk leven), stelde men de *vita saecularis* (wereldlijk leven), de gewone zedelijkheid der leeken, die zich aan het wereldlijk leven nu eenmaal niet ontrukken konden. Deze tegenstelling beheerschte de geheele Middeleeuwsch-scholastieke vroomheid, kenmerkt ook heden nog de Roomsche moraal. Van de elfde eeuw aan wilden verschillende Middeleeuwsche sekten deze tegenstelling overwinnen. Maar zij vermochten het niet, omdat ook zij bevangen waren in de beschouwing van het Christendom als een nieuwe wet. Zoo kwamen zij er toe de ascetische eischen van de bergrede, door de kerk slechts aan een deel der christenheid voorgeschreven, nu als grondslag te beschouwen voor geheel de samenleving. Naast het bezitten van eigendommen, werden ook het bekleeden van het overheidsambt, het dragen van wapenen, het zweren, tot zonde gerekend. Bij de Waldenzen, Wiclif, Hus, de verschillende vormen van „Broeders”, bijzonder bij de Boheemsche broeders van lateren tijd, vinden wij deze leer meer of minder uitgewerkt terug.

Zoo werd het Christendom door beide richtingen tot een nieuwe wet gemaakt. De *lex Christi* was in de kerkelijke theologie, ook in de secten, het wachtwoord. En het onderscheid bestond slechts hierin dat die wet of slechts voor een deel

der christenen werd gesteld, waarmede heel het natuurlijk gebied van het wereldlijk leven werd prijsgegeven — zòò in de Roomsche kerk; òf dat zij als bindend werd beschouwd voor alle christenen, waarmede de natuur fundamenteel werd vernietigd — zòò in de voorreformatorische sekten. Eerst *Luther* heeft de gezonde christelijke leer van de overheid in het licht gesteld en daardoor mogelijk gemaakt, dat eenerzijds de zeer hoge zin van de christelijke eischen der bergrede in hunne algemeenheid kunnen vastgehouden en dat anderzijds toch ook de natuurlijke levenssterreinen tot hun recht kunnen komen. Slechts een juist inzicht in de beteekenis van de wet in het Nieuwe Testament maakte dit mogelijk en dit weer is afhankelijk van het juiste inzicht in de zonde. Tot beide werd Luther gebracht door zijn levenservaringen. Zijn leer over de overheid en haar recht tot zwaardvoeren in den krijg is een eenheid, gesproten uit de totaallevensbeschouwing van den Hervormer. Maar waar deze beschouwing niet helder en vast was, moesten juist op dit punt allerlei twijfelingen komen. Reeds Melancton vraagt Luther op den Wartburg, hoe het rijk der vrijheid en des Geestes, dat met het Evangelie voor de kinderen Gods aangebroken is, zich verdraagt met de macht der wet en het recht van het zwaard. Op grond van losse uitspraken van het Nieuwe Testament proclameerden de nieuwe profeten als de eenige wet voor alle wereldlijk handelen, dat men den booze niet mag weerstaan. En toen de Munstersche bende het nieuwe Godsrijk wilde oprichten werd bevestigd wat Luther voorzegd had: „Als nu iemand de wereld naar het Evangelie wilde regeeren en alle wereldlijke macht wilde opheffen onder voorgeven, dat allen toch gedoopt en christenen waren, in wier midden het Evangelie geen recht en geen zwaard wenschelijk en noodig acht — lieve hemel wat zou zoo iemand ondernemen? Hij zou de banden en kettingen van wilde, booze dieren losmaken zoodat ze ieder verscheurden en dan tot verontschuldiging aanvoeren dat het toch zijn makke, aardige beestjes waren; maar ik zou het aan mijne verwondingen duchtig

moeten voelen. Alzoo zouden de boozen onder christelijken naam de evangelische vrijheid misbruiken, hun kwajongenswerk doen en zeggen dat zij christenen en aan geen wet onderworpen waren, gelijk nu reeds eenigen razen en zich aanstellen."

Maar noch de leer van Luther, noch de ervaringen met de uitspattingen der Wederdoopers gemaakt, hebben de evangelische kerk bewaard voor dwalingen met betrekking tot het recht der overheid, het straffen en het zwaardvoeren. Het was vooral een praktische dwaalleer van de *Socinianen*, dat zij de geboden van de bergrede voor een wet aanzagen, waarnaar de christelijke maatschappij zich ook uiterlijk in hare wetgeving te regelen heeft. Vandaar haar strijd tegen den eed, den oorlog en de doodstraf, en tegen het bestaan zelfs van de christelijke overheid. De Luthersche theologie heeft zich uitvoerig met hare bestrijding moeten bezighouden. En dergelijke beschouwingen hebben zich door de eeuwen heen tot in het heden voortgeplant bij de Kwakers en de Unitariërs, in Duitschland en Holland bij de Mennonieten. Amerika bracht in de eerste helft van de vorige eeuw twee christelijke schrijvers voort, die in meermaals herdrukte werken voor de vredesidee hebben gestreden: de Doopersche theoloog Wayland en de Kwaker Dymond.

3. Zoo hebben wij ons hier niet slechts met de vaderlandslooze internationalen te verstaan, waarmede christelijke kringen als met revolutionairen en godloochenaars gemakkelijk afrekenen, — er is ook een bijbelsche beschouwing van de christelijke moraal, die niet zonder meer als onchristelijk kan bestempeld worden; reeds een Melanchton viel het zwaar haar te wederleggen.

Nu kan naar Rom. 13 vooreerst worden vastgesteld, dat het bestaan van een overheid als goddelijke verordening wordt aangezien — en wel van een overheid die het zwaard niet tevergeefs draagt. En een zwaard is geen sieraad of middel tot afschrikking alleen, maar het is een wapen om te dooden. Het recht over leven en dood is daarmede aan de

overheid als zoodanig toegekend en het Oud-Testamentische grondbeginsel bevestigd (Gen. 9:6). Ook Christus erkent de zelfstandige beteekenis van de overheid door het beroemde woord: Geeft den keizer wat des keizers is (Mtt. 22:21). Der overheid onderdanig te zijn is een dikwijls herhaalde Apostolische vermaning (Tit. 3:1); en als zij daarbij een menscheelijke instelling wordt genoemd (1 Petr. 2:13), dan heeft dat alleen betrekking op den vorm waarin de overheidsidee zich in de werkelijkheid vertoont; want ter zelfder plaatse wordt haar (vs. 14) een zeer bepaalde zedelijke taak van duurzame beteekenis opgelegd („tot straf wel der kwaaddoeners, maar tot prijs dergenen, die goed doen”) en wel geheel dezelfde welke Paulus (Rom. 13:4) noemt een plicht door God aan de overheid opgelegd; waarom dan ook Paulus op die plaats (vs. 17) het eeren van de overheid en het vreezen van God naast elkander stelt. Deze zedelijke, door God gestelde taak, wordt op een andere plaats (1 Tim. 2:2) op dergelijke wijze beschreven; daar wordt voorbede voor de overheid gevraagd opdat zij ons helpe een rustig en stil leven te leiden. Overal wordt hier der overheid opgedragen de uitoefening van het gericht en het wreken van de boozen. De Apostelen leeren de christelijke gemeenten haar te beschouwen als een goddelijk instituut van blijvende beteekenis en maken ook zelf van hare weldaden gebruik; Paulus beroept zich meermalen op het recht, naar hetwelk de overheid verplicht is ook *hem* te beschermen (Hand. 16:37; 22:25).

Over deze zaak kan heel geen twijfel bestaan. Maar het is de vraag of hier niet een aanpassing aan de heidensche toestanden van dien tijd moet geconstateerd worden; en of niet de Apostelen en Christus zelf voor den tijd waarin de christelijke ideeën zouden doorgedrongen zijn, gansch andere instellingen en toestanden hebben bedoeld. In de bergrede heet het toch: voor U zal niet van kracht zijn het beginsel waarop het strafrecht rust: oog om oog en tand om tand (Mt. 5:38); gij moet veelmeer den booze niet weerstreven; niet staan op uw recht, maar het prijsgeven; nooit zweren maar u bepalen

tot een eenvoudige verzekering. Dat zijn alle eischen waarmede het bestaan van een overheid onvereenigbaar is. Wanneer dus alle menschen christenen zijn geworden en zich naar deze christelijke geboden richten, zal het bestaansrecht van de overheid en daarmede van de afzonderlijke staten, natuurlijk ook van doodstraf en oorlog, vervallen zijn. Ook de eed van den Heer (Mt. 26:63 v.v.) en plaatsen als Hebr. 6:16 (de eed is hun het einde van alle tegenspraak) zijn dan te beschouwen als een aanpassen aan de voorloopige toestanden; en het gebod van Jacobus: voor alle dingen zweert niet! (5:12) en aanwijzingen als die van Paulus over het vermijden van processen voor de heidensche rechtbanken (1 Cor. 6:1 v.v.), zouden aanwijzen waarheen het Christendom zich uitstrekt.

Het zijn twee dwalingen waarop deze beschouwing rust. Eerstens wordt den Heer de bedoeling opgedrongen *een nieuwe wet* te geven ter vervanging van de Oud-Testamentische. Dit is een totale miskenning van de geheele bergrede, ja van den geest des Evangelies. Werden de afzonderlijke geboden van de bergrede als de alleen geldende maatstaf voor alle leven in deze wereld ook onder de christenen aangezien, dan zou daardoor een rij van de scherpste tegenstellingen met verschillende andere zeden van onmiskenbaar christelijk karakter ontstaan; hoe zou b. v., als men aan ieder die ons iets vroeg moest geven, het Apostolische woord tegen „het ongeregeld wandelen zonder te werken” van kracht kunnen blijven (2 Thess. 3:11)? Veeleer willen de afzonderlijke pericopen als Mt. V:21—26 voorbeelden zijn van de wijze waarop Jezus in plaats van de wet te ontbinden die komt volmaken (vs. 17). Als b. v. in vs. 38-42 een opheffing van het strafrecht lag, een aanduiding dat de overheid in de toekomst zou wegvallen, dan zou dit inderdaad ontbinden zijn. De gedachte van de overwinning van den booze, waartoe ook de overheid met haar wreken van de kwaaddoeners dient, wordt hier eer verdiept, door een zedelijken weg te wijzen, nml. de overwinning van den tegen-

stander door zachtmoedigheid; en op deze wijze wordt de booze met nog beter resultaat overwonnen dan langs den rechterlijken weg. Maar deze weg kan toch onder sommige omstandigheden *niet* tot het doel voeren. En op deze wijze kan het kwaad soms zelfs worden bevorderd. Dan wordt echter van kracht de instantie van lagere rang: de overheid met haar recht tot straffen. Maar ook op dezen weg blijft voor den christen bestaan het verbod van wraakzucht en zijn-recht-willen-hebben en het gebod van zijn vijand lief te hebben. Niet ter wille van zijn recht maar om den booze te overwinnen beroept hij zich op de overheid en verlangt van haar dezen dienst door God haar opgelegd.

De tweede dwaling van deze dweepers met den vrede is *het niet rekenen met de zonde* als een blijvend element in dit leven. Men redeneert dan aldus. Toegegeven dat Jezus de bergrede zoo bedoeld heeft als zooeven is uiteengezet, dat Hij dus geen wetten heeft gegeven, maar een gezindheid heeft verlangd, dan volgt daaruit toch, dat als alle menschen echte christenen waren, ook al die rechtsinstanties van lagere orde zouden wegvallen. Ook Luther heeft eens gezegd: „Als de geheele wereld uit echte christenen d.i. uit echte geloovigen bestond dan zouden geen vorst en geen koning, heer, zwaard noch recht noodig en nuttig zijn.” Maar later laat hij volgen — „Nu echter geen mensch van nature een christen of vroom is, maar allen te zamen zondaren en boos zijn, nu belet God hen allen door de wet, dat zij hunne boosheid met werken naar buiten volgens hun moedwil zouden toonen”. De veronderstelling: *als* alle menschen christenen waren en naar de beginselen van de bergrede leefden, *dan* zouden de overheid en de staten kunnen vervallen — die heeft dus evenveel waarde als het antwoord van Hans Bendix van St. Gallen die zeide: *als* gij tegelijk met de zon uitrijdt en haar tempo er in houdt, dan rijdt ge in 24 uur om de aarde. De zonde is nu eenmaal, onder toelating van God, een macht die het leven van menschen en volken bepaalt. En eerst dan zal eeuwige vrede aanbreken, als de nieuwe hemel en de nieuwe aarde

komen, waarop gerechtigheid woont. Tot dien tijd is het een goddelijke instelling, die rekening houdt met het bestaan der zonde, dat elk der volken in onderscheiden organisatie, onder nationale overheden zijn eigen roeping in het menschenleven vervult, dat de overheden met het zwaard recht over leven en dood hebben, welk recht zij onder omstandigheden, ook door den oorlog kunnen uitoefenen.

4. Uit het boven aangevoerde volgt, dat wij het kosmopolitisme en de internationale pogingen, die opheffing van de afzonderlijke staten bedoelen, zoo beslist mogelijk moeten tegenstaan. Wij hebben ze niet als een welgemeende, een op zichzelf te waardeeren christelijke goedhartigheid of als een humaan idealisme aan te zien, maar als een in hooge mate gevaarlijke dweepzucht; een dweepzucht die de maatschappij ondermijnt, die bij het stellen van haar idealen de werkelijkheid niet ziet, de werkelijkheid van de natuurlijke volksverschillen en van de zondemacht; die zich in een abstract doctrinarisme verliest en op alle punten met het Evangelie, in practische tegenspraak moet komen. *Het bestaan van afzonderlijke volken en staten is een blijvende factor in de vorming der maatschappij.*

Derhalve zijn ook nationaal bewustzijn en liefde tot het vaderland deugden, die den christen kenmerken. Ze zijn wel is waar oorspronkelijk zuiver natuurlijke neigingen, die als elk natuurlijk gevoel, in zelfzucht kunnen ontaarden en tot hartstocht kunnen worden. Daarom moet strenge critiek geoefend aan de haat, die zich verschuilt onder den naam: patriotisme; aan de dwaze laatdunkendheid, die zich bij alle volken vasthecht aan het bewustzijn van hunne bijzondere geschiedkundige en natuurlijke voortreffelijkheid. Onchristelijk is de vaderlandsliefde, die naar Voltaire's woord, slechts daarin bestaat, den buurman heel veel onheil toe te wenschen. Maar het is de taak van den christen, de rechtmatige natuurlijke gevoelens christelijk te vormen. Hij blijft in de eerste plaats burger van het hemelsche rijk, en zijn medeburgers worden verzameld uit alle volken, talen en tongen

(Phil. 3:20.). En zoo moet ook voor zijn aardsche leven het doel van God met de menschheid, maatstaf zijn voor zijn staatkundig handelen. De volksindividualiteit moet in de geschiedenis haar roeping voor de menschheid vervullen. Daartoe moet zij krachtig worden ontwikkeld en zuiver van karakter worden gehouden. De verzorging van de vaderlandsche taal, van gewoonten, kleederdracht, inzichten en litteratuur, van gehechtheid aan den vaderlandschen bodem en de voorvaderlijke instellingen — dit alles behoort direct tot onze christelijk-zedelijke levenstaak. Het nationale karakter moet voor vernietiging door vreemde, ontbindende elementen worden bewaard en dan moet haar speciale roeping voor het koninkrijk Gods bijzonderlijk in 't licht gesteld.

Maar even krachtig als wij dus als christenen voor ons vaderland opkomen, even gaarne zullen wij de gemeenschappelijke betrekkingen onderhouden, die ons over de grenzen van nationaliteit en taal heenvoeren. En hoe dieper de verschillende staten van den christelijken geest doortrokken worden, te humaner moet de aard van de internationale betrekkingen zijn. Het volkenrecht toont, hoe onder den invloed van christelijk-humane gedachten, de oorlog niet slechts aldoor ingeperkt wordt, maar ook andere vormen aanneemt. De christen moet elke stap in de richting van vreedzame bijlegging der geschillen tusschen de volken, met vreugde begroeten en ondersteunen. Het is een christelijke idee, die in den vorm van de „Vereenigde Staten” zoo groot een massa landen en menschen als Noord-Amerika telt, in vrede vereenigt. Het aangaan van verdragen om den oorlog te beperken, om gezamenlijk een volk, dat den vrede verstoren wil, tot rede te brengen, met het doel het algemeen menschelijk welzijn te bevorderen en de gemeenschappelijk christelijk-zedelijke idealen in het wereldverkeer door te voeren, dat alles moet door een voortdurenden invloed van het Evangelie op de volkeren tot stand komen. Alleen moeten wij blijven bij ons afwijzen van de voorstelling als zouden zulke vereenigingen de tijden kunnen trotseeren en zoo doen aanbreken den eeuwigten vrede en den eenheidsstaat.

De menschelijke natuur is *niet* op dergelijke mogelijkheden ingericht. En nog heden geldt het woord van Leibniz die zegt, met het oog op het werk van St. Pierre, dat hij zich herinnert reeds eenmaal het woord „eeuwige vrede” gelezen te hebben, namelijk bij den ingang van een — kerkhof.

En hetzelfde geldt van de taak der overheid in *eigen land*. Al moet het zwaard worden gebruikt, van oudsher heeft toch het Christendom er naar gestreefd, het volksleven zóó te doordringen, dat zooveel mogelijk *de heerschappij van zedelijke macht de plaats inneemt van dwang*. In den tijd toen de christelijke staten ontstonden, in de jeugd der Middeleeuwen, zien we dit streven en zijn gevolgen in het schoonste licht. De kerk, vertegenwoordigd door de groote vreedzame monnikenvereenigingen, richtte onder de heidensche Germanen inderdaad een soort van vredesheerschappij op; alleen door de macht van het voorbeeld van zelfverloochenende liefde, gehoorzaamheid en vlijt voedde zij op tot cultuur. En al heeft zich later steeds meer het slechte en wereldsche in deze heerschappij der kerk gemengd, zoo ligt toch aan heel het kerkelijk optreden, dat hierop betrekking heeft, als het wijden van keizers, de inmenging van den Paus in wereldlijke aangelegenheden, ban en interdikt, *oorspronkelijk* de gedachten grondslag, dat christelijke volken niet door ruw geweld, maar door de macht van de christelijke idee of de goddelijke autoriteit geregeerd moeten worden. In de nieuwe geschiedenis keert deze gedachte terug in de „heilige alliantie”.

Wij willen in dit deel van ons werk de natuurlijke factoren van de maatschappij-vorming behandelen. En dan zien wij dat de maatschappij zich eerstens splitst in afzonderlijke volkeren. Het bestaan van afzonderlijke staten is wel is waar geen eisch van het Evangelie, doch een natuurlijk feit. Maar aangezien het Christendom ons de overheid met haar strafrecht en zwaarmacht leert beschouwen als een goddelijke instelling, zoo moeten wij tot de erkenning komen, dat de scheiding der menschheid in nationale staten in de goddelijke wereldorde duurzaam is opgenomen en daarom voor alle ontwerpen tot organiseering

der menschheid moet vastgehouden worden. Het behoort tot de levensvoorwaarden van de zondige menschheid, dat het ééne lichaam bestaat uit een veelheid van volksindividualiteiten. De sociale geest van het Christendom wil die niet oplossen, maar ze plaatsen in de rechte verhouding tot elkander.

Maar naar de andere zijde is het een bestaansvoorwaarde van de maatschappij, dat de staten niet in zelfzuchtige afsluiting naast elkander bestaan. Zij moeten den grondslag leggen voor een vreedzaam bestuur der volken, wier eigenaardige karaktertrekken steeds meer zoo omgevormd moeten worden, dat zij niet meer door het beginsel der zelfzucht, maar door liefde tot het geheel worden beheerscht.

HOOFDSTUK II.

HET GEZIN.

1. De drang tot aaneensluiting is in de menschelijke natuur in velerlei schakeering aanwezig. Maar hoezeer deze natuurlijke factoren mogen samenbinden, toch hebben ze ook in zich een scheidend element. Wie zich nauwer aan elkaar verbinden, sluiten zich daarmee van de anderen af. Zoo werken de nationale staten haat tusschen de naties in de hand. Maar de sociale geest van het Christendom wil de natuurlijke factoren niet opheffen, hij wil hun associeerende karaktertrek versterken en zoodanig leiden als dat voor de gemeenschap het nuttigst is.

Dat brengen wij nu ook in verband met de onderscheiding der geslachten. Wat van de volkengroeping gold, geldt ook hier. De Heilige Schrift roept de geslachtsonderscheiding niet in 't leven; zij neemt haar als een natuurlijk gegeven aan en geeft aan man en vrouw de juiste levenspositie. Als de natuurlijke onderscheiding voor vervallen wordt verklaard, (Rom. 10:12; 1 Cor. 12:13), dan denkt de Apostel er niet aan, het physiologisch verschil van man en vrouw te ontkennen, noch hunne sociale positie te vereenzelvigen. De gelijkheid heeft alleen betrekking op de verhouding tot God en in het nieuwe leven zal het geslachtsverschil zijn weggenomen evenals de onderscheiding in volken (Mt. 22:30). — Maar gezien de tegenwoordige wereldontwikkeling, komt het er op aan de onderscheidingen niet uit te wisschen, doch ze in de juiste, door God gewilde verhouding tegenover elkander te plaatsen,

opdat elk der geslachten zijn bijzondere roeping zal kunnen vervullen.

Op deze afzonderlijke roeping van beide geslachten rust het familieleven. Over het wezen der familie willen wij nu klaarheid zien te krijgen, om de eischen, die haar in 't belang van de christelijke samenleving moeten gesteld, juist te verstaan. Wij hebben de familie reeds leeren kennen als de natuurlijke kern der samenleving. Deze verjongt zich voortdurend door het familieleven en beeldt zich daarin tegelijkertijd af. In de familie vinden we de onderscheiding van man en vrouw, dus van geslachten; van leeftijd: ouders, kinderen en grootouders; van kracht en zwakheid; van hulp-verleenen en hulp-behoeven; van bedrevenheid en onervarenheid; van onder-richten en leeren. En al deze verschillen dienen in hunne wederkeerige betrekking tot instandhouding van het geheel, d. i. van de familie. Zonder verloochening van de natuur kan dit elementaire samenleven in de familie niet opgeheven worden. Daarom is een geordend en goed ontwikkeld familieleven het eerst-noodige voor sociale genezing.

In de cultuurgeschiedenis zijn vele vormen van familieleven waar te nemen, verschillend naar volken, landen en tijdperken. Maar het is onmogelijk, door deze met elkander te vergelijken en hunne gevolgen voor gezondheid en zedelijkheid tegen elkander op te wegen, dus op grond van geschiedkundige resultaten, den besten huwelijksvorm te construeeren. Veelmeer wordt het materiaal dat de geschiedenis ons levert, van verschillend beginsel uit verschillend beoordeeld en gebruikt. Het onderzoek van den laatsten tijd heeft met veel zorg stof samengebracht voor de kennis van het leven der volken en wel bijzonder met betrekking tot de positie van de vrouw en den vorm van het geslachtelijk samenleven. En hierop bouwt met voorliefde die richting hare theoriën op, die er een welgevallen in vindt zooveel mogelijk overeenkomst tusschen het dierlijk en het menschelijk leven te zoeken en geheel de vrije zedelijkheid uit een beweging van moleculen te verklaren. Men heeft al de verschijnselen in het leven van onbeschaafde

volken, die er zich toe eigenden, gebruikt, om als bewezen vast te stellen, dat *niet de maatschappij een produkt van de familie, maar omgekeerd de familie een produkt van de maatschappij is* (v. Hellwald). Het laat zich natuurlijk niet loochenen, dat de familievorming in de verschillende tijden afhankelijk is van de algemeen-zedelijke en maatschappelijke toestanden. Maar dat is heel iets anders als deze richting bedoelt. Volgens haar zou de oorspronkelijke natuurtoestand van de menschen zijn, dat er *geen* geregeld huwelijksleven bestond (het huwelijk bij de horden, het hetaerisme). Uit een samenleving als van de dieren zou de familiegedachte zich hebben ontwikkeld en dat niet langs den weg van vrijheid en denken, maar onder den invloed van het egoïsme, dat het privaatbezit heeft uitgevonden en bepaalde kinderen het eigendom van een bepaald paar wilde weten, opdat die kinderen de vaderlijke nalatenschap zouden kunnen erven. Aan deze opvatting van het ontstaan der familie is verbonden de bedoeling, met de tegenwoordige maatschappelijke orde ook den huwelijksvorm te verbreken en de toestanden weer in te voeren waaruit onze cultuur vóór de invoering van het privaatbezit is voortgekomen. Bedoeld wordt dus: de oplosbaarheid van de geslachtsverbinding naar wisselende neiging. Dit heeft weer ten gevolge, dat de kinderen alleen aan de moeder toebehooren; in den grond beteekent het zelfs: scheiding van kinderen en ouders, en sociaal-staatkundige dwangopvoeding.

Hoe kon zulk een richting in de christenheid opkomen? De oppositie tegen de afzonderlijke volksindividualiteit en het patriotisme waarvan in het vorige hoofdstuk sprake was, werden nog bezielde door een idealisme, waarvan de christelijke herkomst niet kan geloochend, het cosmopolitisme is uit de gedachte van de broederlijkheid en de eenheid van het menschelijk geslacht ontstaan. Maar kan het sociaal-democratisch familieideaal wel anders verklaard worden dan uit de bedoeling „het vleesch te emancipeeren”? — Wij kunnen ons oog er niet voor sluiten, dat ook in deze woeste plannen een lijn ligt, die zijn aanvang neemt op christelijken bodem. Want aan het

Christendom dankt de vrouw haar menschwaardig bestaan. Er liggen in het Christendom beginselen, die in tegenstelling met buiten-christelijke toestanden in het oude en hedendaagsche heidendom, een emancipatie van het vrouwelijk geslacht be- teekenen. Maar die beginselen zijn lang niet overal en ten allen tijde doorgevoerd. In het leven der vrouw en der familie heerschten groote wantoestanden. Zoo was het bijzonder in de 18de eeuw. En ook in onze eeuw zijn de toestanden lang niet overal zooals ze naar christelijk beginsel moesten zijn. Zoo is te verstaan, dat tegen bestaande toestanden in de christelijke maatschappij van anti-christelijke zijde bezwaren worden ingebracht, die hun christelijken oorsprong niet verloochenen kunnen — ik herinner aan de sociaal-demokratische bestrijding van de prostitutie. Het was de idee van humaniteit, gegroeid uit het Christendom, maar losgerukt van haar ouden stam, die het eerst tegenover onmenschwaardige toestanden in de christenheid positie innam. Maar daarbij ging dan alle nuchterheid en elke gezonde maatstaf verloren en door philosophische abstracties werd de moderne vrouwen-emancipatiebeweging in 't leven geroepen, waarbij ook de emancipatie van het vleesch bedekt of openlijk haar rol speelde. Maar aangezien niet deze beweging alleen, doch ook een zeker verkeerd idealisme te bestrijden is, moeten wij de vraag stellen: Bezitten wij in het Godswoord een norm of ideaal voor het familieleven waarnaar dit moet gevormd en de vele mistoestanden moeten worden beoordeeld, die de cultuurgeschiedenis aanwijst?

2. De geslachtsonderscheiding is een natuurlijk feit. Maar God heeft haar geschapen en daarmee heeft Hij haar tegelijkertijd de voorwaarden gesteld, waarop zij zich gunstig kan ontwikkelen. En als die niet worden nagekomen moet heel het geslachtelijk onderscheid verderfelijik werken. Tot huwelijk wordt de geslachtsgemeenschap eerst door het gebruik om voor den bijzonderen aard en wijze van de wederkeerige verhoudingen bepalingen vast te stellen. Naar de verscheidenheid dezer bepalingen is ook het huwelijk verschillend. Het

allen-gemeenschappelijke is slechts de door God geschapen verhouding van het geslachtsverschil. Dat verschil is zooveel als het *materiaal* voor het huwelijk. Dit materiaal kan op juiste of op verkeerde wijze worden gebruikt. Door een huwelijksinrichting, die de natuur met hare bestaansvoorwaarden weerspreekt, wordt aan die natuur zelve geweld aangedaan. De geschiedenis der volken met een Heidensch en Mohammedaansch huwelijk of met een zedelijkheid, die den huwelijksstaat oplost, leert, dat zonder de juiste huwelijksinrichting zelfs haar natuurlijk doel, namelijk de voortplanting van het menschelijk geslacht, in gevaar wordt gebracht, dat de gezondheid van het lichaam wordt vernietigd en dat geestelijke vooruitgang wordt tegengehouden. Het behoort tot het kenmerkende van de cultuurgeschiedenis, dat zij eerst achterna den vloek aantoon, die op het geslachtsleven rust, als het niet naar goddelijke ordonnantie is geregeld. Want God heeft niet alleen het huwelijksmateriaal geschapen, ook heeft Hij door openbaring aangewezen de voorwaarden waarop het in werking mag worden gesteld. De door God in Gen. 1:28 uitgesproken zegen heeft Hij niet op de geslachtsgemeenschap als zoodanig gelegd, maar op het huwelijk door Hem ingesteld. „Het christelijk huwelijk en alle andere soorten van geslachtelijk gemeenschapsleven staan voor elken christen tegenover elkander als een door God gewild huwelijk en zijn bezoedelde namaak, als zedelijk en onzedelijk, zoodat er totaal geen zoogenaamd zedelijk huwelijk bestaat naast het zedelijk-godsdienstige van de goddelijke oorkonden” (v. Gauvain.)

Op vier punten onderscheidt zich het christelijk huwelijk van elke andere regeling van het geslachtsleven. Het zijn de beperking van de gemeenschap tot een enkel paar: de *monogamie* — de *onontbindbaarheid* van het huwelijk — de eisch dat beiden ook in gemeenschap der ziel zullen leven dus: *huwelijksliefde en huwelijksrouw* — en eindelijk de *ondergeschiktheid van de vrouw* aan den man.

Voor de eerste twee punten is het bijbelsch bewijs zeer eenvoudig. Van de polygamie, in het Oude Testament nog

toegestaan, zegt Christus (Mt. 19 : 4 v. v.), dat ze niet in overeenstemming is met de oorspronkelijke goddelijke orde (Eph. 5 : 22 v. v.; 1 Cor. 7 : 2—4). Evenzoo is het verbod van scheiding door het woord van den Heer en den Apostel ondubbelzinnig (Mt. 5 : 32; 1 Cor. 7 : 10; Hebr. 13 : 4). Maar hare ware gedaante krijgt deze niet op te lossen geslachtsgemeenschap van twee menschen door den eisch van huwelijksliefde en -trouw. De adel van den mensch laat niet toe zich alleen door dierlijke aandrift te laten samenbrengen. Veelmeer moet de geslachtsgemeenschap een openbaring zijn van geestelijke gemeenschap. Het innerlijke leven van beiden moet gemeenschappelijk bezit worden, tezamen moeten de levenslasten gedragen en de levensvreugde worden genoten — een wezenlijke aanvulling naar lichaam en ziel moet het zijn. Het is zonder twijfel den mensch onteerend, als man en vrouw bij innerlijke vervreemding of vijandschap geslachtelijk blijven samenleven. Maar daaruit besluiten wij niet tot het recht van scheiding, maar tot den plicht van huwelijksrouw in de ziel te bewaren, van voortdurend te strijden tegen zelfzuchtige neigingen, want hun overwoekeren verduistert den idealen huwelijksstand. In het christelijk verbod van echtbreuk en echtscheiding ligt dus reeds het verbod van geestelijke afsluiting van echtgenooten voor elkander. In den Heer moet de band gelegd en vastgehouden worden. Ja de christen *heeft* zijn vrouw eerst waarachtig, als hij haar dagelijks uit des Heeren hand aanneemt en haar weer aan Hem teruggeeft (1 Cor. 7 : 29.).

Het *doel* van het huwelijk heeft geen bijzondere beteekenis voor ons onderzoek naar het instituut des huwelijks. Het is juist, dat het doel waarmede God het huwelijksmateriaal schiep, de voortplanting van het geslacht is. Maar de echtgenooten, die dit doel dienen, zijn niet eenvoudig natuurwezens, doch menschen naar Gods beeld geschapen, toegerust met een geest voor de eeuwigheid bestemd; daarom moeten zij hunne geslachtsgemeenschap slechts als ondergrond en afbeeldsel van hunne geestelijke gemeenschap beschouwen. En daarvoor is juist voor het instituut van het huwelijk een be-

paald beeld geteekend. Hieraan houden wij ons niet op grond van menselijke berekening ten opzichte van het huwelijk, maar uit geloovige gehoorzaamheid aan het goddelijk woord.

Hetzelfde Godswoord leert ook de *ondergeschiktheid van de vrouw*. We hebben hieromtrent een ondubbelzinnig Apostolisch gebod (Eph. 5:22; Col. 3:18; 1 Cor. 11:3; 1 Petr. 3:1); dit dekt zich met de beschouwing van Gen. 3:16, op deze plaats beroept Paulus zich uitdrukkelijk (1 Cor. 14:34). Dit gebod is in overeenstemming met een beschouwing van de vrouw, die haar, ook afgezien van het huwelijk, een andere plaats en wel een plaats achter den man aanwijst (1 Tim. 2:12; 1 Cor. 14:34). Hiermede is geen knechting noch verachting van de vrouw ingevoerd. Veelmeer is de vrouw eerst door het Nieuwe Testament tot haar waarde gekomen. Hoe diep zijn uitspraken als van 1 Petr. 3:7, waar de man opgeroepen wordt aan de vrouw de haar verschuldigde eer te bewijzen door op teedere wijze rekening te houden met den aanleg van haar ziel, *want* zij is met den man erfgenaam van het eeuwige leven, zij staat met hem voor God volkomen gelijk berechtigd (Gal. 3:28); zelfs wordt van deze erkenning en haar verwerkelijking in het leven afhankelijk gemaakt de ongestoorde gebedsgemeenschap van den man met God. Hoe innig en hoe eervol voor de vrouw is de echtelijke verhouding gedacht in Eph. 5. Binnen de grenzen van het huwelijk ontvangt de vrouw dus een positie, die wel ondergeschikt, maar toch volstrekt waardig en eervol is, die overeenkomt met haar geheele natuur. Zoo wordt aan de christelijke vrouw ook in het openbare leven een hooge en eervolle taak aangewezen, die wel niet omvat den arbeid van den man, maar die haar hoog stelt, ver boven de plaats, die zij ooit in het leven van Jodendom en Heidendom ingenomen heeft — al zijn er dan eenige uitzonderingen, ik zou zeggen gevallen van emancipatie. De vrouw heeft wel is waar haar beroep in huis (1 Tim. 2:15): in huis moet zij leeren en met den man zich verdiepen in de geloofsgeheimenissen (1 Cor. 14:35); in huis moet zij ook onderrichten, de ouderen vooral moeten de jongeren

en de kinderen voorlichten (Tit. 2:3). Maar voor de wereld heeft zij ook een getuigenis af te leggen, dat voor Christus wint; door „haren kuischen wandel in vreeze” heeft zij het te doen (1 Petr. 3:1 v. v.). Het openbare leven van de christelijke vrouw wordt in enkele woorden prachtig door Paulus beschreven „Getuigenis hebbende van goede werken: of zij kinderen opgevoed, of zij vreemdelingen gehuisvest, of zij heiligen de voeten gewasschen, of zij aan verdrukten hulp verleend, of zij naar alle goede werk getracht heeft” (1 Tim. 5:10).

Deze positie door het Nieuwe Testament aan de vrouw aangewezen, wordt tegenwoordig ook door christelijke theologen een vooroordeel van dien ouden tijd genoemd. Men moet het zoo beschouwen, meenen zij, dat deze lage positie van de vrouw in de toekomst zou moeten vervallen, evenals dat met de slaven het geval is geweest. Maar hoe verschillend is de behandeling van deze twee vragen als men de bijbelplaatsen afzonderlijk leest! Bij de slaven gaat het om een speciaal eigendomsrecht. Het Nieuwe Testament treedt echter nooit tegen bestaande rechtsverhoudingen op. De Heer zelfs wijst de tot hem gerichte *rechts*vragen van politiek en persoonlijk belang af (Mt. 22:19; Luc. 12:14). En met betrekking tot de positie van de vrouw wordt geëischt geen gebruik te maken van bestaande rechtsvormen (1 Cor. 7:10, 12 e. a.); hier wordt een nieuwe *geest* in de oude vormen ingeblazen, de nieuwe *innerlijke* verhouding van echtgenooten tot elkander wordt op diep religieuze wijze wijsgeerig gestaafd, waardoor tegelijk op den natuurlijken aanleg van beide geslachten het helderste licht valt (zie speciaal 1 Tim. 2:14; de grootere gevoeligheid en ontvankelijkheid van de vrouw ook voor de verzoeken is reden waarom zij daaraan door openbare werkzaamheid niet blootgesteld moet worden; zie ook 1 Petr. 3:1—7; 1 Cor. 11:7; Eph. 5:22 vv.). Wij staan dus in het geloof aan een goddelijke openbaring, als wij de christelijke idee van het huwelijk beschrijven als: de goddelijke orde, naar welke twee echtgenooten in de geslachtsgemeenschap treden, die voor de voortplanting der menschheid door God

is geschapen, in dien zin dat een volkomen gemeenschap van ziel daarmede gepaard gaat, in hartelijke huwelijks-liefde en huwelijksrouw, maar met een ondergeschiktheid der vrouw, overeenstemmend met hare natuur.

Tot het familieleven behoort verder de *omgang van ouders en kinderen*. Ook hiervoor hebben wij in het Nieuwe Testament goddelijke regels die teruggaan tot het Oude Testament (Eph. 6 : 1). Zij bestaan niet slechts in verplichtingen voor de kinderen: het familieleven wortelt eigenlijk in de plichten der ouders (Eph. 5 : 4; Col. 3 : 21; 1 Tim. 5 : 10; 2 : 15).

Uit de waarde van elke kinderziel wordt door den Heer de geweldige verantwoordelijkheid van de christelijke gemeente voor de kinderen afgeleid (Mt. 18 : 6 en 10; Mark. 10 : 14), een verplichting die, in overeenstemming met de natuur, bijzonder op de ouders rust. De liefde van de ouders tot de kinderen, de aanhankelijkheid van de kinderen aan de ouders, is iets zuiver natuurlijks. Maar om deze natuur rein te bewaren en niet door woekerende zelfzucht in onnatuurlijke verhoudingen te doen ontaarden, is dit natuurlijk bewustzijn gesteld onder een goddelijk gebod; en daarmede worden ouder-zorg voor het ongehoorzame kind, als ook de eerbiedige gehoorzaamheid aan plichtvergeten ouders geëischt, voor zoover dit met andere goddelijke geboden te vereenigen is.

De omgang van ouders met elkander en met de kinderen vormt het christelijk familieleven. Of nog andere leden er toe behooren hangt van de omstandigheden af. In de christelijke ethiek wordt gewoonlijk het personeel mee tot de familie gerekend, terwijl toch maar het kleinste deel van alle families in staat is personeel te houden. Dit kan in elk geval uit de christelijke idee der familie, die kiemcel der maatschappij, worden geleerd, dat al de elementen, die in de familie worden opgenomen om haar taak te helpen volbrengen, zich zoo veel mogelijk naar den geest en het leven van die familie moeten schikken.

Wij vinden dus, dat het naar christelijke leering een onder alle omstandigheden te stellen levensvoorwaarde voor de

maatschappij is, dat zij wordt samengesteld en dat zij opwast uit gezinnen, waarin door christelijke huwelijksorde de gewichtige natuurinrichting van scheiding in geslachten op heilzame wijze wordt geregeld en waarin de aanvulling der maatschappij uit de opgroeiende jeugd door ouderlijke opvoeding zedelijk gewaarborgd is. Dit zijn de eischen, die het Christendom aan de maatschappij gebiedend stelt: zij moet christelijke huwelijksluiting, huwelijksleven en kinderopvoeding in een geregeld familieleven mogelijk maken.

3. Maar nu is met het christelijk huwelijks- en familie-ideaal in de practijk zeer verschillend gehandeld. In den beginne stak het schitterend af op den donkeren achtergrond van het heidendom. Uitsluiting van gemeenschap buiten het huwelijk en daarom een beslist protest tegen de heerschende ontucht, hoogachting van de gehuwde vrouw, die in het Christendom een eigen taak in overeenstemming met haar wezen ontvangt: hierop werd een christelijk familieleven gebouwd, dat bij de heidenen bewondering opwekte. „Welk een vrouwen hebben de christenen toch!” — deze verbaasde bekentenis uit den mond van den heidenschen christenvervolger Libanius, is het beste bewijs voor de maatschappelijke beteekenis van het Christendom voor de positie der vrouw. Welk een opheffing van het vrouwelijk geslacht ligt alleen in den energieken strijd tegen de ontucht, dien het Christendom in Paulus' brieven en in de geschriften der Kerkvaders heeft gevoerd. Een Clemens van Alexandrië en een Tertullianus teekenden het christelijk ideaal van huwelijksleven, dat aan de kerk steeds weer voor oogen werd gehouden en een totale verandering van de heidensche toestanden ten gevolge moest hebben.

Zonder strijd voor haar ideaal is de kerk nooit geweest. De besluiten van de concilies bewezen met welke natuurlijke hartstochten en misbruiken zij te worstelen had. Daarbij kwam, dat er al vroeg een onjuiste waardeering van de ascese ontstond; de moraal werd gesplitst in een hogere-geestelijke en een lagere-wereldlijke; en het gevolg was dat de kerk in haar

werkzaamheid tot regeling van het christelijk familieleven werd belemmerd. De gewone christen moest zich voor zijn „huwelijken staat” bijna schamen tegenover den „geestelijken staat” waarin de ongetrouwde monniken en nonnen leefden. En dan had dit coelibaat ook de ergste zedelijke afdwalingen ten gevolge. Zoo was er voor de Hervorming, ook wat het christelijk familieleven betreft, veel te reorganiseeren. Het is het werk van Luther geweest, dat het christelijk familieleven niet meer werd beschouwd als een lagere levensvorm, maar als een rechte christelijke staat van levensheiliging. Op het terrein van de kerken der Hervorming zijn daarop ontstaan die poëtische verheerlijkingen van huwelijksliefde en huwelijksrouw, die tot het schoonste behooren van wat de poëzie ooit voortgebracht heeft.

Helaas ook hier kwam verval. Niet de Protestantsche kerken waren er de oorzaak van, zooals de Roomsche kerk haar verwijt. Hoofdzakelijk van Frankrijk ging een losmaking van het familieleven uit, die nog heden de voornaamste ellende van dit ongelukkige land is. Maar er was ook over heel het leven een onnatuurlijkheid en een stijfheid gekomen, waarop reacties moesten volgen. De kerk kon in de 18e eeuw geen leiding geven aan het maatschappelijk leven. Haar invloed bepaalde zich tot het zoo lang mogelijk vasthouden van een goede tucht en een stijve moraliteit tegenover het zedelijk bederf dat overal doorbrak, maar waartoe men ongeveer alles rekende wat van de oude zeden afweek. De geestelijke leiding was overal bij het liberalisme, de humaniteit, den terugkeer tot de natuur. Zoo is het niet te verwonderen, dat in de revolutie van 1789, toen de mensenrechten werden geproclameerd en de gelijkheid zou worden tot stand gebracht, ook de „rechten der vrouw” werden geëischt en „gelijkheid van man en vrouw”, als leus werd opgeheven. Sinds dien tijd is de „emancipatie van de vrouw” een stuk program van het socialistisch communisme. De vrouw moet in allen deele den man gelijk zijn; daar zij denzelfden aanleg heeft is zij ook geschikt voor elk mannelijk beroep; slechts moet haar de

baan worden vrijgemaakt; ook in de geslachtsgemeenschap, die voortplanting van de maatschappij ten doel heeft, is de vrouw volkomen gelijkberechtigd met den man, en de band kan ten allen tijde worden verbroken, als neiging of beroepsarbeid van een van beiden dat eischt; de opvoeding van de kinderen neemt de maatschappij over.

Dat wij tegen zulke leeringen op grond van ons geloof aan een goddelijke orde voor huwelijks- en familielevens opkomen, behoeft wel geen nader betoog. Maar nu moet gevraagd: Zijn in onzen tijd de maatschappelijke verhoudingen zoo, dat een familieleven, zooals we het als christelijk hebben geëischt, algemeen doorgevoerd worden kan? Op deze vraag willen wij nu van antwoord dienen.

4. Het laat zich niet loochenen, dat het economische leven verschuivingen in de maatschappij heeft veroorzaakt, die ook op het familie-leven een grooten invloed uitoefenen. De groote innerlijke kracht van het arbeidsleven gewekt door de machine, de stijgende concentreering van bevolking in de groote steden, het gemakkelijk verkeer enz. bemoeilijken het christelijk familieleven. En deze maatschappelijke verschuivingen hebben voor de familie in hoofdzaak tweeërlei beteekenis: eerstens is het voor bepaalde volkskringen moeilijker geworden een gezin te vormen, en tweedens zijn de machten, die de leden der familie, de ouders onder elkander, ook ouders en kinderen uiteenrukken, sterker geworden. Beide werkingen moeten wij nu van nabij beschouwen.

a. Als *mannen* ongehuwd blijven, dan is dat op zichzelf nog geen gevaar voor de maatschappij. Gebrek aan verdienste zal in de lagere standen minder een zich onthouden van het huwelijk ten gevolge hebben dan in de hoogere standen. In de meeste gevallen zal niet een absoluut gebrek aan verdienste oorzaak zijn, maar een zekere neiging tot ongebondenheid en vrijheid, die tegenwoordig in alle standen schijnt te heerschen. Voor de hoogere standen zijn de onzinnige eischen, die men aan het leven stelt bovendien een verhindering om te huwen. Het is een zedelijke plicht van de christenen tegenover de

maatschappij om in dit opzicht tegen den stroom op te roeien, de weelde te bestrijden, en liever op bescheiden voet te leven, dan met trouwen te wachten tot de middelen of de vrouw zijn gevonden, die een levenstandaard mogelijk maken overeenkomend met zijn stand, dat wil dan zeggen, dat een onverantwoordelijk kostbare levensinrichting wordt geeischt.

Ook het toenemen van de *openbare onzedelijkheid*, doet het aantal ongehuwde mannen groter worden — ofschoon hierbij natuurlijk een zekere wisselwerking plaats heeft. En hiermede is iets genoemd waarbij het voor het familieleven en dus ook voor heel de maatschappij om een levensvraag gaat. De prostitutie is een gif in het lichaam van de maatschappij, waaraan zij te gronde moet gaan als het haar niet gelukt dat uit te drijven. Zij bemoeilijkt niet slechts het vormen van christelijke gezinnen, zij schaadt voortdurend de bestaande, deels door de donkere schaduw, die zoo lichamelijk als geestelijk, door een onzedelijke jeugd op het toekomstig geslachtsleven wordt geworpen, deels doordat een schaamteloze openbaarmaking een opvoeding tot zedelijkheid verzwaart.

Maar *vrouwen die ongehuwd blijven* bezorgen een staatshuishoudkundige veel meer moeite dan ongetrouwde mannen. Het moderne vrouwenvraagstuk is eigenlijk hier ontstaan. Bij het groote te-veel aan huwbare vrouwen, die haar roeping niet in het huwelijk vinden, is het een vraag van gewicht, hoe voor deze meisjes een passend beroep is te vinden en daarbij dan toch in het oog kan gehouden het hoofddoel van de sociale wetgeving op dit gebied, nml. de bescherming en bevestiging van het familieleven. Van ons christelijk standpunt uit hebben wij het beginsel: „wie niet werkt, zal ook niet eten”, zonder voorbehoud toe te passen ook op de vrouwelijke leden der maatschappij, die ongetrouwd blijven. Ook geeft de christelijke ethiek ons geen recht een groot aantal arbeidsterreinen voor de vrouw afgesloten te houden, omdat de moraal van eertijds er een „verboden toegang” plaatste. De zedelijkheid op zichzelf geeft nog geen juist inzicht in de natuur der dingen.

Wij hebben bij de regeling van het vrouwenvraagstuk slechts het volgende vast te houden:

1. Van een nog te veroveren emancipatie der vrouw kan geen sprake zijn; in beginsel is die met het Christendom gegeven en de moderne humaniteit had hierin niet anders te doen, dan de christelijke beginselen op de onnatuurlijke en onmenswaardige toestanden van het heden toe te passen. Elke overschrijding van de grenzen, door de christelijke beginselen getrokken, voert schijnbaar tot een zegepraal voor de vrouw, maar inderdaad tot hare diepste vernedering en tot een nieuw heidendom.

2. Daar wij geen goddelijken rechtscodex hebben waarin geoorloofd en ongeoorloofd vrouwenwerk wordt opgesomd, moeten we vasthouden de grondgedachte: *Gods wil ligt in de natuur, die Hij gaf aan de vrouw*. Op het gebied van het vrouwenvraagstuk zondigen is: geen rekening houden met de bestaansvoorwaarden van het vrouwelijk leven. Als norm moet hier gelden de positie door het Nieuwe Testament aan de vrouw gegeven: een steunen op den man in het huwelijk; het behoeden van de vrouw voor de gevaren van een onbeperkte en algemeene bevoegdheid tot het geven van onderwijs; de beperking hiervan tot kinderen en gelijken in sexe; het overlaten aan de vrouw van alle liefdadigheid, die alleen door haar zachte hand en haar fijnvoelend hart kan geschieden, maar die toch mede is het cement van de christelijke maatschappij; en eindelijk haar positie als hulp van den man in allen arbeid die overeenkomt met hare natuur.

Zoo kunnen de vrouwen, wien de moedertaak werd ontzegd, ongetwijfeld een breed arbeidsveld vinden. Aan andere families kunnen zij zich aansluiten, meisjes kunnen zij onderwijzen op de scholen, zieke vrouwen en kinderen kunnen zij behandelen, bovendien wacht haar nog menige arbeid in het verkeers- en bedrijfsleven. Wij als voorstanders van een christelijke maatschappijorde, moeten naast het bovengenoemde *een* beroep op den voorgrond plaatsen, dat de gezondste en vruchtbaarste oplossing van het vrouwenvraagstuk belooft,

nml. het *diakonessenambt*. Daarin vindt de vrouw den meest loonenden en 't meest met haar aanleg overeenkomenden arbeid, en dat niet in zelfstandigheid en openbaarheid van leven, maar onder bescherming van een huis en een zusterschap, die de taak van het familieleven op zich nemen.

Wanneer wij een uitbreiding van arbeidsterrein voor de alleenstaande vrouw willen, dan stellen we daarmee meteen de noodzakelijkheid van voorbereiding voor haar beroep. Hier moet dus gesproken worden over de opleiding van jonge meisjes. Maar dan moet aanstonds op een groot gevaar van onzen tijd opmerkzaam worden gemaakt. Onder voorgeven, dat toch vele meisjes een zelfstandig beroep moeten kiezen, wordt heel het meisjesonderwijs opgevoerd tot een hoogte, die op zichzelf ongezond is en een groot deel van de schuld aan de ongezonde toestanden in onze vrouwenwereld draagt. Wanneer wij zonder voorbehoud erkennen, dat met den bestaanden socialen noodstand van de alleen blijvende vrouwen moet gerekend worden, zoo moet toch worden gezegd, dat de meeste eischen met betrekking tot de onderwijsinrichtingen voor het vrouwelijk geslacht, niet zijn gesteld door het erkennen van dezen noodstand, maar door een tegennatuurlijke en daarom tegengoddelijke gelijkmaking. Wij protesteeren er derhalve, met Ph. v. Nathusius (*Zur Frauenfrage* bl. 133) tegen: „dat men de vrouw houdt voor een schepping aan den man gelijk, zoodat men hare eigenaardige eigenschappen vernietigt, hare bijzondere voorrechten in de schaduw stelt, dat men niet haar kracht maar haar zwak nml. haar intellect op den voorgrond brengt en haar daardoor zoowel berooft als vernedert, — dat men haar, niet om den nood van enkelen, maar principieel, wil maken tot arbeidskrachten, die in concurrentie werken met den man, en haar daardoor, omdat men den voor *haar* bestemden arbeid toch niet wegnemen kan, op schandelijke wijze overlaadt, en dus ook, als het gelukte, aan de gemeenschap een onherstelbare schade zou toebrengen door verwaarloozing van den arbeid die nu eenmaal aan de vrouw toekomt; — dat men door stemrecht,

meetings, deelname aan regeeringsbetrekkingen enz. haar trekt in het openbare leven, dat nu eenmaal haar levens-element niet is, en dat men het bolwerk der familie verzwakt, die het fundament is van kerk, staat en maatschappij en het schoonste en heerlijkste bezit is van de vrouw, van waar uit zij een niet te berekenen invloed uitoefenen kan, een invloed die zij, haar gezin verlatende, maar al te spoedig beduidend zal zien slinken."

Wij loopen gevaar dat zekere christelijke kringen in een te begrijpen rechtsgevoel zoo zeer ingaan op de eischen van de „vrouwenemancipatie", dat zij zich van de gezonde christelijke beginselen verwijderen, dat zij heel de vraag veel te veel bezien uit het gezichtspunt van een noodstand, die zich toch maar over een gedeelte uitstrekt, en dat zij om dien nood te lenigen middelen gebruiken, die veel dieper ingrijpenden nood te voorschijn roepen.

b) Bij de bespreking van de *sociale invloeden*, die in staat zijn storend te werken op het familieleven, moet bijzonder worden gevraagd of het noodig is, dat de vrouw door loonarbeid tot het onderhoud van de familie mee bijdraagt. Waar dit niet het geval is, ontbreken daarom storende invloeden toch niet. Hier moet worden genoemd, de zucht naar vermaak in 't algemeen en het koffiehuisleven onder mannen in 't bijzonder. In andere landen, bv. in Frankrijk en Italië, mag het hiermee nog erger zijn, wij hebben toch alle reden met dezen geest, die den man aan het familieleven onttrekt, te rekenen en hem te bestrijden. Ook hier zullen veel schuld dragen: de verkeerde opvoeding van vele vrouwen, haar slechte smaak, en haar gebrek aan gevoel voor huiselijke gezelligheid in kleine dingen. Daarbij komen nog de groote eischen, die het publieke leven en de gebeurtenissen van den dag aan den man stellen; een koortsige opwinding heeft zich van heel onzen tijd meester gemaakt, die verhoogd wordt door het onzalige dagbladwezen. Maar ook afgezien van deze zedelijke, resp. onzedelijke motieven wordt aan het familieleven door coöperatie en socialisatie in het bedrijfsleven een ernstige

taak gesteld; de familie heeft hierdoor opgehouden te zijn een economische eenheid, wat zij vroeger wel was.

Nog krachtiger moet deze schade-brengende ontwikkeling zich betoonen, wanneer de noodtoestand er bij komt, dat de vrouw gedwongen is mee op te komen voor het onderhoud der haren. In onze stedelijke arbeidersbevolking hebben zich, onder invloed van de alle krachten in beslag nemende industrie en van de al te hooge bodemprijzen, die de woningen zoo kostbaar en daarom zoo klein maken, toestanden ontwikkeld, die Göhre recht geven te oordeelen, dat „in breede kringen van de arbeidersbevolking onzer groote steden de traditioneele familievorm niet meer bestaat.” Man en vrouw van den morgen tot den avond in hun arbeidslokaal, de kleine kinderen aan zich zelf overgelaten, in 't beste geval in eene bewaarschool, de groteren op school en op straat, de anderen eveneens in de fabriek — zoo gaat het gedurende heel de week tot in den nacht toe: geen gemeenschappelijke maaltijden en gesprekken, geen vrije avonden; daarbij komen nog mannelijke en vrouwelijke commensalen voor den nacht, geen afgezonderde familiewoning, in één kamer allen dooreen, en alles zoo ongezellig mogelijk — waar blijft dan het leven der familie, die wij als de kiemcel van alle maatschappelijk leven hebben aangegeven? Hier helpt geen preeken en vermanen, hier kan alleen door verandering van de toestanden worden geholpen.

De eerste eisch aan de industrie in 't belang van het familieleven te stellen, betreft den arbeid van vrouwen en kinderen. „Men heeft de vraag heel verkeerd gesteld. Men vroeg: hoeveel kinder- en vrouwenarbeid heeft de industrie noodig om te kunnen gedijen, te kunnen produceeren en uitvoeren? Eer had moeten gevraagd: Hoe moet de industrie georganiseerd zijn, om de familie, de persoonlijkheid, het christelijk leven te beschermen en te bevorderen?”¹⁾ Principieel zijn alle zedekundigen en staathuishoudkundigen het er over

¹⁾ Stöcker.

eens, dat vrouw en kinderen in huis behooren. Als nu uit de verschuiving van de industrie uit de familie naar de maatschappij volgt, dat de vrouw aan de aldus gesocialiseerde industrie deelnemen moet, zoo kan er toch op worden aangestuurd, dat dit niet op kosten van het familieleven geschiedt. En dat wordt bereikt door dezen arbeid zoo veel mogelijk thuis te doen. Een groot aantal industriën kan door huisarbeid geheel of althans grootendeels bestaan. Wel is waar zullen het altijd slechts enkele takken van arbeid zijn, waarin vrouwen en kinderen kunnen worden gebruikt. Een krachtige wetgeving moet er voor zorgen, dat vrouwen in menige onderneming heelemaal niet, in andere slechts over dag bezig zijn en dat de huisarbeid overal slechts gedurende een beperkt aantal uren en onder beschermende bepalingen plaats hebbe.

Maar in 't algemeen moet de tijdgeest, die de vrouw in den industriearbeid inschakelen wil, tegengewerkt worden, in 't bizonder overal waar die door gebruikmaking van de goedkoopere vrouwelijke arbeidskracht, het karakter van zelfzuchtig uitbuiten draagt. Men heeft, gelijk treffend is gezegd, het Godswoord: Ik wil hem een hulpe maken, verdraaid tot: Ik wil hem een concurrente geven. „De vrouw te laten deelnemen aan allen concurrentiestrijd op nijverheidsgebied kan zoo ongunstige zedelijke gevolgen hebben, dat de mogelijk-gunstige economische gevolgen.... niet in aanmerking komen” — zegt A. Wagner; en hij wijst er op, dat de voor de vrouw gunstige crimineele statistiek, ook gevolg is van de omstandigheid, dat zij minder dan de man deel neemt aan den economischen concurrentiestrijd.

Verder moet zeer bijzonder geëischt worden — zoo noodig door de wetgeving — dat aan het familieleven de noodige tijd en de noodige ruimte worden verschaft. Later zullen wij handelen over de Zondagsviering en over den *vrijen avond*. Hier zij slechts opgemerkt, dat deze laatste wordt geëischt juist in 't belang van het gezinsleven, zoowel voor het reeds bestaande als het nog te vormen gezin; want de jeugdige arbeidsters moeten gelegenheid hebben, zich tot flinke huis-

vrouwen te vormen. Van meer gewicht nog is de zorg voor een goede familiewoning. Een staat en een maatschappij, die op den naam christelijk aanspraak maken, mogen niet dulden, dat het wonen der armen wordt geregeld door concurrentie en winstbejag.

c. Eindelijk beschouwen wij nog de invloeden van den moderneren tijd op het zoo gewichtig deel van het familieleven: de omgang van ouders en kinderen, de *opvoeding* dus. Wij hebben hierboven als een onafwijsbare eisch voor het christelijke familieleven vastgesteld, dat de opvoeding door de ouders moet geschieden; zelfs kan dan alleen van een familie sprake zijn. Maar de familie ontmoet tegenwoordig hierbij een dubbel gevaar; eerstens de verhindering van omgang tusschen ouders en hunne kinderen, zoo lang deze nog klein zijn en werkelijk voor ouderlijke opvoeding in aanmerking komen; en tweedens het te snelle afbreken van de kinderlijke verhouding voor een vervroegde maatschappelijke zelfstandigheid; de band tusschen ouders en kinderen wordt dus vooreerst niet stevig genoeg gelegd, en dan wordt hij te vroeg verbroken.

Wat het eerste betreft, het gebrek aan familiezin doet zich in alle standen voelen. De reeds boven genoemde invloeden, die de familieleden van elkander scheiden als: de behartiging van de publieke zaak, de vermaken, de zoogenaamde gezelligheid, ze staan natuurlijk den omgang van ouders en kinderen in den weg. Hoe menige kinderziel zal onbewust lijden onder het gescheiden zijn van de drukbezette ouders — lijden en daar onder verkwijnen.

Daarbij komen in de lagere standen nog het gebrek aan een familiewoning en de beperkte middelen in 't algemeen. Verder moet in aanmerking worden genomen, dat het gansche leven al meer onder den invloed komt van staat en maatschappij en dat dit zich ook in de opvoeding doet gevoelen door het stichten van publieke inrichtingen van onderwijs. Wel moet het een geluk worden genoemd dat wij scholen hebben; want van de school gaat op een groot aantal kinderen, bij-

zonder van de lagere standen, de eenige opvoedende invloed uit. Maar aan den anderen kant nemen de scholen vooral de hoogere, een geweldige verantwoordelijkheid op zich, doordat zij in zoo hooge mate den tijd van de leerlingen in beslag nemen, hen aan het familieleven onttrekken en den ouders nog meer gelegenheid tot opvoeding ontnemen. Daar de school inderdaad belemmerend in het familieleven ingrijpt, heeft zij een dubbel gewichtige taak; eerstens moet zij in 't algemeen opvoedend werken in plaats van alleen te onderwijzen, en dan moet zij harerzijds alles doen om den zin voor het eenvoudige huiselijke familieleven te wekken.

Wat het tweede betreft, er gaat door heel onze jeugd een verkeerde neiging naar een zelfstandigheid, die met het 5de gebod niet in overeenstemming is. De christelijke maatschappij moet zich op deze goddelijke verordening bouwen en daarom tucht, eerbied en dankbaarheid trachten te wekken en te bevestigen. De aard van deze tucht is hiermede nog in geenen deele bepaald. De geschiedenis van de opvoedkunde toont ons, dat gevoellooze tucht, een te enge en te lang volgehouden beperking van de zucht naar zelfstandigheid, gewoonlijk de ergste gevolgen met zich brengt. Daarom moet overal de juiste beperking gezocht, waarbinnen tot zelfstandigheid moet worden opgevoed. Een groote steun moet hierbij door de wetgeving geboden worden, die echter nooit rechtstoestanden scheppen mag, die voor een naar vrijheid dorstende jeugd verleidelijk kunnen worden. Het laat zich wel verstaan dat door een wetgeving, die zich aan de jeugd op den leeftijd van 14 tot 21 jaar meer dan tot nu toe het geval was, gelegen laat liggen, dat niet daardoor alleen de opvoeding een christelijk karakter zou gaan krijgen. Het ideaal moet zijn een opvoeding tot stand te brengen, waardoor de band tusschen ouders en kinderen zoo vast wordt gelegd, dat die ook dan niet breekt, als het maatschappelijk belang der kinderen dit zou eischen. Dat dit alleen door den socialen geest van het Christendom kan tot stand gebracht worden, spreekt voor ons van zelf. Maar om dien geest gelegenheid

tot doorwerken te geven, is het noodig te erkennen waaraan het ontbreekt. Daar de ouders zelf niet opgevoed zijn, kunnen zij ook geen eigen opvoedingswerk doen. Zij moeten met raad en daad worden geholpen om tot een werkelijk opvoedend familieleven te willen en te kunnen komen.

Bij het stellen van deze eischen voor het christelijk familieleven, maken wij geen onderscheid tusschen de verschillende standen. Ook voor de hooggeplaatste ambtenaren geldt: wat gij aan uwe kinderen verzuimt, is door geen arbeid naar buiten, hoe grootsch ook, goed te maken. En evenzoo verlangen wij voor den eenvoudigsten handwerksman en landarbeider, dat zijn uiterlijke omstandigheden zoo moeten wezen, dat zij een familieleven voor hem mogelijk maken. De gezindheid, die bij het zien van de ontzettende familie-ellende in de arbeidende klasse, zich troost met de gedachte, dat die menschen toch niets verliezen, dat ze de schoonheid van een gezellig familieleven toch niet waardeeren kunnen en dat het ook onmogelijk is hun de noodige ruimte daartoe te verschaffen — zulk een gezindheid aarzel ik niet het meest krasse heidendom te noemen. Zij is rijp voor het goddelijk gericht. Wie er oogen voor heeft kan dat nu reeds zien losbreken. De woningtoestanden, ook van de landarbeiders, schreien in vele deelen van ons vaderland ten hemel. Wij stellen hier geen practische detail-eischen op, wij geven alleen de grondlijnen aan voor een gezond maatschappelijk leven, door goddelijke verordening getrokken. Geen stand en geen staat kan zich aan deze bepalingen onttrekken, zonder er aan te gronde te gaan.

HOOFDSTUK III.

DE ARBEID.

1. Wij hebben tot nu toe alleen de twee maatschappelijke factoren behandeld, die onmiddellijk tot de menschelijke natuur behoren nml. de gemeenschappelijke afstamming, waarop het afzonderlijk volksbestaan is gebaseerd en het geslachtsleven, waaruit het familieleven is voortgekomen. Beide worden door het Christendom geheiligd en zoo dienstbaar gemaakt aan de verwerkelijking van de sociale gedachten in het Christendom, die den weg willen bereiden voor het koningschap Gods, en een goddelijke menschheid willen vormen.

Doch *alle* menschelijke verhoudingen moeten op diezelfde wijze geheiligd worden, ook heel het economische leven. Dit moet niet door zelfzuchtige, zinnelijke begeerte, maar door de wet Gods worden bestuurd. Ook de voortbrenging en het verbruik moeten in de menschheid geen verdeeldheid, maar vriendschappelijke samenwerking doen ontstaan. En zoo moeten zij den mensch helpen zijn hoogste, eeuwige roeping te vervullen. Wij moeten nu de hoofdmomenten van dit economische leven bespreken, om de plaats te leeren kennen die het Nieuwe Testament daarvoor heeft aangewezen.

In de eerste plaats spreken wij dan over den arbeid, welks beteekenis voor het economische leven reeds vroeger door ons werd aangegeven. Wij vinden overal in de Heilige Schrift de leer: *dat God den arbeid ten levensvoorwaarde aan den mensch heeft gesteld*. Daarmede wordt gezegd, dat de mensch met inspanning en opoffering in het levensonderhoud van

zichzelf en van de zijnen moet voorzien. Dit houdt heel wat meer in dan de triviale waarheid, dat de meeste levensmiddelen niet in eetbaren toestand klaar liggen. Er ligt in uitgedrukt, dat het tot 's menschen wezen behoort, de door God verleende krachten van lichaam en ziel te gebruiken en te oefenen. Die krachten zijn hem niet gegeven om maar te kunnen eten en zich van levensmiddelen te voorzien. Het is eer zoo, dat de gaven der natuur expres in zulk een toestand gegeven worden, dat ze niet direct te gebruiken zijn, *opdat* de mensch zijne krachten zou ontwikkelen. De mensch heeft zijn verwantschap met God, zijn heerscher-natuur zoo te gebruiken, dat de krachten en gaven der natuur hem dienstbaar worden. Dat dit met moeite, onder zweet en tranen moet geschieden, leeren wij door het geloof zien als een gevolg der zonde. Zonder tegenspoed is de mensch niet meer te regeeren en te verlossen. En zoo stelt zich ook de menschelijke arbeid, verworpen als die is door den vloek, in dienst van de verlossing. Daar de mensch werken moet in een wereld onderworpen aan den vloek, draagt ook zijn arbeid de merkteekenen van dien vloek. Maar in zijn wezen is de arbeid toch te beschouwen als een vervullen van 's menschen hoogste taak. *Dat de mensch arbeidt, is naar Gods bestek; het is zelfs een schakel in Zijn verlossingsplan.* Zelfs kan de mensch zijn hemelsche, eeuwige roeping niet vervullen zonder in dit leven een aardsch beroep uit te oefenen. En daar dit van algemeene strekking is, zeggen wij niet slechts: de arbeid is levensvoorwaarde voor den *enkelen* mensch — doch we noemen het een levensvoorwaarde van de maatschappij, dat *allen* arbeiden.

Om de christelijke beschouwing van den arbeid te verstaan, moeten wij ons indenken hoe het gesteld was met den *arbeid in de heidenwereld*, waarin het Christendom ingetreden is. Er zijn in den ouden tijd wel sporen te vinden, die er op wijzen, dat de handenarbeid een vrij hooge plaats innam. Bij Hesiodus is nog de overtuiging te vinden, dat niet de arbeid, maar lediggang tot schande strekt. Doch hoe verder

men in de geschiedenis doordringt, des te meer komt het onderscheid tusschen het vrije d. i. het arbeid-looze leven en de slavernij van den handenarbeid naar voren. Het noodlot van de heidensche oudheid, nml. de slavernij, moest ook hier gelijk overal, hetzelfde proces doen ontstaan: verachting van den arbeid, scheuring in de maatschappij, achteruitgang der zeden.

En vooral sinds een filosofie was opgekomen, die trotsch ging op haar kennis en heel het materieele leven onderschatte, werd de handenarbeid telkens met meer bewustzijn geminacht. Al deze eeuwen worden gekarakteriseerd door 't geen Plato en Xenophon Socrates laten zeggen, wat Aristoteles schrijft in zijn Politiek en wat de Romeinen, vooral Cicero, hen naspreken: De handenarbeid is den vrijen man onwaardig.

Zoo is de gezonde, natuurlijke opvatting van den arbeid niet langzamerhand ontstaan uit de ontwikkeling der menscheit van barbarisme tot beschaving, maar zij is integendeel een zwakke herinnering aan lang vervlogen tijden. De oude wereld aan zichzelf en hare egoïstische neigingen overgelaten, ziet met minachting neer op het fundament van haar bestaan. Het sprak van zelf, dat zij daaraan te gronde moest gaan.

Nu kan worden vermoed, dat men in die tijden van arbeidsverachting door zijn genialiteit zich verheven achtte boven de aardsche behoeften. Het tegendeel is waar. De *hebzucht* was de tweelingzuster van dat trotsche intellectualisme, dat den vrijen man slechts toestond te vechten, te turnen en te filosofheeren. Zoowel in Hellas als in Rome zien wij langzaam maar zeker de strenge rechtvaardigheid verdwijnen, die bij verschillende groote mannen der oudheid wordt geroemd. Men vermeit zich nog in verhalen over de deugden der voorvaderen, om zich des te meer aan den geldhonger (*πλεονεξία*, auri sacra fames) over te geven.

Hier vindt de christelijke prediking haar aanknoopingspunt. Jezus waarschuwt reeds: Wacht u voor de hebzucht (Luc. 12 : 15) en Paulus noemt haar afgodendienst (Col. 3 : 5): een absolute

verhinderling om in te gaan in het Koninkrijk Gods; want de geldgierigheid is een wortel van alle kwaad. (1 Tim. 6:10 *φιλαργυρια*). Daarom overal die waarschuwingen tegen deze neiging, die vermaningen om niet aan rijkdom te hangen, maar meer van de hemelsche dingen vervuld te zijn. Ook tegen de heidensche werk-loosheid verzet zich het Apostolische Christendom, zelfs wanneer allerlei godvruchtige motieven worden voorgewend (2 Thess. 3:10). Kort en krachtig wordt vooropgesteld: Wie niet werkt zal ook niet eten. Niet het brood van vreemden (van de rijken of van den staat), maar zijn eigen brood zal een iegelijk eten. Een nieuw beginsel trad in de beschavingsgeschiedenis in, toen met een beslistheid als nooit te voren, *de stelling werd uitgesproken waarop heel het moderne economische leven rust: dat ieder afzonderlijk sedelijk verantwoordelijk is voor zijn aardsche bestaan* (1 Thess. 4:11; Eph. 4:28; Rom. 12:11). Hoe sociaal echter dit arbeidsgebod is gedacht, blijkt hieruit, dat niet slechts de enkele voor zichzelf, maar het hoofd van het gezin ook voor de zijnen verantwoordelijk wordt gesteld (1 Tim. 5:4, 8, 16). En wat Paulus predikte deed hij ook metterdaad: hij leefde in zijn Apostolisch ambt werkelijk van zijn handenarbeid (Hand. 18:3; 20:34 en 35; 1 Cor. 4:12; 9:15; 1 Thess. 2:9; 2 Thess. 3:8; Phil. 4:10 vv.).

Zoo kwam er een geest van arbeid en ijver over de oude christelijke kerk. Welk een invloed moest het hebben op de karaktervorming van den christelijken godsdienst, dat de Verlosser der wereld in een timmermanswerkplaats zijn arbeid had gevonden! De vermaningen van de Apostelen vonden weerklank in de geschriften en in heel den tijd van de Kerkvaders. Op bijzondere wijze heeft de kerk gezorgd voor het aanwakkeren van den lust tot arbeiden, door den bisschoppen en presbyters handenarbeid niet toe te staan alleen, maar ook aan te bevelen. Hoe veelomvattend moet die opvoeding tot den arbeid zijn geweest in een tijd toen arbeidsschuwheid in de lucht zat en velen in de gemeente werden opgenomen, die hun beroep niet konden blijven uitoefenen zooals: fabrikanten

van afgodsbeelden, tooneelspelers, herbergiers, soldaten enz. Een groot deel der gemeente bestond uit slaven en kleine handwerkslieden; en om juist bij dezen geen verkeerd begrip van de vrijheid des Evangelies te doen ontstaan, moest het eervolle en de plicht van den arbeid steeds als een grondbeginsel van de christelijke leer worden behandeld.

Een schitterende ontplooiing van den christelijk-socialen geest brengt het begin der Middeleeuwen, toen de idee van een christelijke gemeente, van broederschap en hemelsche gezindheid zich uit het wereldbederf redde in de *kloosters*. Wat daar de monniken eeuwen lang hebben verricht voor de opvoeding tot arbeid van de volken, die de dragers van de moderne cultuur moesten worden, dat staat met gouden letteren in de geschiedenis geschreven. En het is wel zeer tragisch, dat dezelfde kloosters, die eens opvoeders der Germanen en het middelpunt voor de nijvere stedelingen zijn geweest, een ideaal van hebzucht, vadsigheid en genotzucht zijn geworden. Toen het christelijk leven een wettisch karakter ging dragen, en de onderscheiding werd gemaakt in een hoogere-geestelijke en een lagere-wereldlijke zedelijkheid, toen daalde de achting voor den arbeid. De heidensch-philosophische waardeering van den lediggang kreeg een christelijk gewaad.

Doch dit kerk-bederf was slechts van voorbijgaanden aard. Het christelijk volksleven heeft er steeds tegen gereageerd. De nijverheid, die in de steden krachtig opbloede kon door de bedorven kerk niet worden onderdrukt. Dat niemand van de maatschappij brood kon eten, zelfs de keizer niet, zonder het zelf te hebben verdiend, daarvan bleef het Duitsche volk zich bewust. Het heeft juist *tegen* de kerk met haar alles-aan-zich-trekkende hebzucht met de grootste ernst geprotesteerd. In de sociale beroeringen, die aan den tijd der Hervorming voorafgaan, speelt de woede van het volk tegen de verrotte, verrijkte en heerschzuchtige kerk een hoofdrol; ook bij de invoering van de Hervorming deed die nijd zich als een booze hartstocht gelden. Immers de Boerenonlusten waren grootendeels tegen de kerk gericht. De *Hervorming* heeft aan

de nijverheid de plaats aangewezen, die haar in de christelijke ethiek toekomt. Het eervolle van den arbeid werd in de latere gilden zelfs op overdreven wijze in de hoogte gestoken. Maar het blijft een duurzaam bezit, door de christelijke ethiek veroverd, wat de dichter aldus uitdrukt: „Arbeid is des burgers eere, Zegen hecht zich aan zijn vlijt.” En als de wereldgeschiedenis aan het Duitsche volk den roem van arbeidskracht en arbeidslust (Riehl) verleent, dan dankt het dat aan de opvoedende kracht van de christelijke kerk. En naast dit resultaat van de oudheid en de Middeleeuwen kan gerust worden genoemd wat de kerk in dezen tijd door de *Zending* heeft tot stand gebracht. De zending heeft overal het heidendom, dat in lediggang en barbarisme tenonderging, door het aan arbeid te gewinnen, gemaakt tot cultuurvolken, waarvan sommige nog in wording, andere reeds volleerd zijn.

In de kerkelijke gebeden¹⁾ wordt een zegen afgesmeekt „voor *elk* eerlijk beroep”. Hierbij moet bijzonder worden vermeld, dat bedoeld is elke beroepsarbeid, die noodig is voor het maatschappelijke leven van de gemeenschap. Slechts enkele bepaalde beroepen moesten in de oude kerk worden opgegeven, omdat ze te nauw met het heidendom waren verbonden. Ook de *handel* is als zoodanig nooit door de christelijke kerk verboden. Wel moeten bij de opvoeding tot arbeid ondernemingen van woeker en bedrog ernstig worden bestreden. En het valt niet te ontkennen, dat bij allen handel het gevaar van winst te willen maken zonder zich in te spannen, en de naastenliefde, onbaatzuchtigheid en billijkheid te verloochenen, zeer bijzonder groot is. Daardoor heeft in de arbeidersklasse door alle eeuwen heen, een zeker wantrouwen tegen den handel en den handelstand zich vastgezet, dat waarschijnlijk door de ernstige vermaningen der kerk om toch met eerlijkheid en inspanning zijn brood te verdienen, dikwijls nieuw voedsel heeft ontvangen. Maar de vlijtige, rechtvaardige en onbaatzuchtige koopman is naar christelijke

¹⁾ Bedoeld zijn de officieele gebeden van de Duitsche kerk. V.

opvatting evenzoo goed een arbeider als de handwerksman of de geleerde. Een vrijwel directe goedkeuring van den handel vinden we in Jac. 4:13, waar de Apostel hen bestraft, die bij het maken van hun handelsplannen geen rekening houden met de leiding Gods. Hij vermaant de christelijke kooplieden niet hun handelsreizen, die toch winst beoogen, na te laten, maar zich daarbij in deemoed te voegen naar hetgeen God zal beschikken.

Zoo heeft het Christendom geopenbaard en heeft de geschiedenis der kerk bevestigd, dat het een levensvoorwaarde is voor de menschheid, dat zij in al hare geledingen deelneemt aan dien grooten veelzijdigen arbeid, waardoor het geheel van de natuurgaven, die onder 's menschen heerschappij zijn gesteld, wordt omgezet tot economische goederen. De arbeid is voor den geest het middel om de natuur te beheerschen en den arbeidenden mensch zelf wordt hij tot zedelijke tucht. Arbeid vermag zeker niet de zonde te verzoenen. De macht van de zondige natuur wordt door den arbeid wel gebreedeld, niet gebroken. Tot de „werkingen des lichaams”, die door den geest moeten gedood worden (Rom. 8:13), behoort ook de lediggang en tot de middelen waarmede het zondige lichaam moet in toom gehouden, behoort *ook* de arbeid. Het noodzakelijke van arbeid voor den mensch wordt in één verband gebracht met het eene noodige, dat in de verlossing door Christus is gegeven. „Den zoodanigen bevelen en vermanen wij *door onzen Heere Jezus Christus*, dat zij in stilheid arbeidende, hun eigen brood eten” zegt Paulus (2 Thess. 3:12). Dus niet op zedelijken grond en om des gewins wille, zooals dat feitelijk in de spreukenwijsheid van het O. T. geschiedde, wordt tot arbeid aangemaand, maar — „opdat men het geloof niet verloochene.”

2. De arbeid, de door God gestelde levensvoorwaarde voor den mensch, heeft ook voor eigen ontwikkeling zijn bestaansvoorwaarde van den Schepper ontvangen. Niet de arbeid op zichzelf ontvangt zegen, maar de arbeid zooals die door God voor den mensch is gedacht. Het Oude Testament schildert

op vele plaatsen den tegenspoed, dien de goddeloozen hebben op hunnen arbeid, omdat zij zich door zelfzucht en verstandelijke berekeningen laten leiden. Het onheil bestaat daarin, dat de opbrengst van den arbeid niet in de behoefte voorziet; het ontbreekt aan rustig genieten, aan innerlijken en uiterlijken vrede in de samenleving met de menschen. Succes op den arbeid is iets anders dan zegen. Zegen is het resultaat dat *God* beoogt. En het doel van den arbeid is: de volmaking van den mensch in alle opzichten, vooral in zijn geestelijk en zedelijk leven; het is ook de volmaking van het menschelijk geslacht, zoodat een innerlijke, vredige vereeniging ontstaat. Arbeid moet wel in de behoeften van den mensch voorzien en hem in zekeren zin rijk maken. Maar voor alle dingen moet hij er gelukkig en beter door worden. *Dit* resultaat bedoelen de *goddelijke* arbeidsvoorwaarden.

Met een beschouwing over de huidige toestanden in den menschelijken arbeid kunnen wij het bovenstaande illustreeren. Wij leven sinds ongeveer 130 jaren in *een geheel nieuw tijdperk van de geschiedenis van den arbeid*. Wel had sedert meerdere eeuwen de nijverheid een groote vlucht genomen. Maar opzienbarend was in de 18^{de} eeuw de uitvinding van de *machine* met haar *stoomkracht*. Toen een arbeider door het leiden van eene stoommachine 50.000 spinnewielen tegelijk in beweging kon brengen, moest heel het arbeidsleven wel totaal veranderen. De intensiteit van het huidige arbeidsleven behoef ik niet te beschrijven. Doch ook de *voordeelen* van deze stijging liggen klaar voor oogen. De vermeerdering van economische goederen, de toename van de behoefte aan beschaving en de grootere mogelijkheid die behoefte te vervullen, kunnen tegenwoordig nauwelijks vergeleken worden met de toestanden van 200 jaren geleden. Vroeger wezen wij er reeds op, dat hierin ook van christelijk-zedelijk standpunt een vooruitgang is te zien, nml. een volvoeren van de opdracht aan den mensch gegeven, om de aarde zich onderdanig te maken.

Maar als wij dit hebben erkend, moeten wij de waarde van

het tegenwoordige arbeidsleven toch nog naar een anderen maatstaf bepalen. Deze vooruitgang heeft toch aan den anderen kant voor heel het menschelijke leven de *noodlottigste gevolgen*. Terwijl de arbeid een middel moet zijn om de menscheid in vrede te vereenigen, zijn in werkelijkheid met de stijging der productie klassenhaat en klassenvervreemding aan den dag gekomen. In plaats van de beloofde eenheid, bracht het industriesysteem slechts een scheuring in de maatschappij. En evenmin bereikt het arbeidsleven zijn doel wat de veredeling van het individu betreft. De machine op zichzelf doet het menschwaardige van den arbeid stijgen, — zij is „in haar wezen een middel om de algemeene ontwikkeling in zedelijke banen te leiden”. Want alle menschelijke arbeid is een samenstelling van meer vrije, geestelijke en meer bepaald mechanische verrichtingen. Het *bloot* mechanische werken zonder een enkele mogelijkheid voor geestelijke inspanning, voor nadenken, onderzoeken en kiezen, dat is in wezen onmenscheijk. Deze zuiver mechanische arbeid wordt nu opgedragen aan de machine. „Het moet de bedoeling zijn, alle bloot-mechanische arbeid steeds meer door de machine te laten doen”, schrijft Rothe in zijn Ethiek. Maar nu zien we, dat bij de arbeidsverdeeling integendeel een steeds grootere eenzijdigheid van arbeid is ontstaan, die een eenzijdigheid van heel de levensrichting en de geestesontwikkeling van den betreffenden arbeider ten gevolge kan hebben en in vele gevallen ten slotte geestdoodend kan werken. En denken we daarbij aan den schadelijken invloed, dien de fabrieksarbeid op het lichaam heeft, die toch in 't geheel niet te loochenen is, die reeds een ramp voor de maatschappij is geworden en bedenken we hoe ons gejaagde arbeidsleven het gezinsleven uiteenrukt — dan moeten we instemmen met het oordeel: dat ons arbeidsleven zich onmogelijk op de door God gewilde grondslagen kan ontwikkelen. Want „de ware, echte arbeid vernietigt niet de heilige bepalingen van God, hij zal die eer helpen tot stand te komen en in stand te blijven.” Ons tegen-

woordig arbeidsleven echter vernietigt de gezondheid, het zieleleven, het leven van het gezin en de gemeenschap — louter heilige gaven van God, noodzakelijk voor den opbouw van de menschheid tot een tempel Gods.

Slechts als een symptoom van deze vernietigende uitwerking van den arbeid noem ik de tegenwoordig zoo vaak gebruikte uitdrukking: Ik heb geen tijd. Bij de haast, die op heel het leven beslag heeft gelegd, hebben we wel een bijzondere vastheid van karakter noodig, om in al dat jachten en bij de voortdurende stijging van de levenseischen, voor zich en de zijnen den tijd te veroveren, die noodig is om in de geestelijke behoeften van het leven te voorzien. Dit is echter een direct gevolg van den vooruitgang van het arbeidsleven. En deze ongezonde toestanden doen duidelijk zien, dat dien edele gave Gods: de arbeid, niet wordt gebruikt zooals de Schepper dat heeft bedoeld.

Zoo is het dus een veeg teeken voor de gezondheid van ons arbeidsleven, dat de gunstige invloed, dien het moet hebben op de samenleving, uitblijft. Een veel ernstiger verschijnsel is echter *dat het arbeidsleven aan zijn eigen ondergang mede-werkt*. Want het valt niet te ontkennen, dat in den laatsten tijd de oude arbeidslust en arbeidswaardeering meer en meer verdwijnen. Wij bevinden ons hierbij in een ontwikkeling, die heel wat tegenstrijdigheid in zich heeft. In theorie wordt het standsverschil vervlakt; de humaniteitsgedachte, die steeds krachtiger zich ontwikkelt, eischt deze gelijkmaking. De hogere standen helpen over 't algemeen zichzelf meer dan vroeger. Maar aan den anderen kant vertoont zich een *verregaande verachting van den arbeid*. Deels is die te vinden bij de voorname „dagdieven”, die zeer in aantal zijn toegenomen, omdat men op zoo gemakkelijke wijze door beurspeculatie zich verrijken kan; maar gedeeltelijk ook — en dat is veel ernstiger — bij de handwerkslieden zelf, in den kring dus waaruit voorheen de beste vertegenwoordigers en verdedigers van den arbeid voortkwamen. Men schaamt zich voor zijn ouden standsnaam. Gelijk de boer den naam van boer niet

meer dragen wil, zoo wil de handwerksman geen meester meer zijn. Het algemeen streven is tegenwoordig de kinderen „boven hun stand” op te voeden. Men verbeelde zich niet, dat dit voornamelijk zijn oorzaak heeft in de op zichzelf te prijzen hoogschatting van intellectueele vorming. De diepste oorzaak is een totaal verkeerde waardeering van de verschillende beroepen en wat is dat anders dan verachting van den arbeid. Ons geslacht, dat door den arbeid is groot geworden, staat reeds weer aan het begin van den weg, dien de oude wereld is ingeslagen — en die haar naar den ondergang voerde. De arbeid, losgemaakt van de voorwaarden door God aan zijn bestaan gegeven, lost zich zelf op en onderwerpt heel de maatschappij aan dit proces van ontbinding.

De *Sociaaldemokratie* oefent op ons huidige arbeidsleven een zeer juiste critiek. Het behoort mee tot hare verdiensten (Schall), dat zij een ideaal stelt, waarbij alleen uit het hoogste motief gearbeid wordt, nml. uit liefde tot de zaak zelve, uit de waardeering van den arbeid als een dienst aan de gemeenschap. Wij stemmen haar critiek ook hierin toe, dat wij het voornaamste kwaad zien in de behandeling van den arbeid als koopwaar. (Marx.) Maar het communistisch socialisme is wel in 't minst in staat hier te helpen, daar het 'tzelfde materialisme aanhangt, dat de oorzaak is geworden van de vernietiging van het arbeidsleven bij schijnbaren vooruitgang. En door hare stelselmatige prediking van algeheele ontevredenheid, is zij het juist, die de vroeger beklagde gelukzoekerij aanwakkert, wat met verachting van arbeid hand in hand gaat. Hare positieve voorstellen zijn echter utopiën, die de grondslagen vernietigen, waarop wij bouwen willen omdat God ze heeft gelegd.

3. Om te leeren verstaan wat noodzakelijk is voor een goede ontwikkeling van den menschelijken arbeid, moeten wij op ons christelijk standpunt voor alle dingen onze aandacht geven aan: *de verhouding van den arbeidenden mensch tot God*. De arbeid is geen koopwaar, maar een deel van den menschelijken beroepsarbeid en daarom moet hem een plaats

gegeven worden in de menselijke roeping in 't algemeen. En die roeping luidt in korte woorden voor ons aldus: Gij zult zalig worden en een kind Gods zijn. Wat een mensch voor zijn bestaan boven alles noodig heeft is: Geloof. Zoo kan ook de menselijke arbeid niet buiten het opzien tot God, van wien het bevel tot arbeid uitgaat, van wien kracht en zegen nederdalen. „Vergeefs op bouwen toegelegd — zoo God zijn hulp aan 't werk ontzegt.”

Het eerste dat wij dus voor den arbeid noodig achten, is godsdienstige wijding. Wij weten wel, dat ook uiterlijke en wettelijke maatregelen noodig zijn, om onze maatschappelijke toestanden te verbeteren. Maar wat de *gezindheid* waarin wij arbeiden betreft, houden wij aan dezen voornaamsten eisch vast, zonder welchen alle maatregelen niets zouden uitwerken: slechts de arbeid van den vrome is ten zegen voor hemzelf en voor de maatschappij.

Deze religieuze wijding vindt in het Nieuwe Testament haar positieve uitdrukking in de *vermaning tot gebed* en negatief in de *waarschuwing tegen bezorgheid*. Dat het dezelfde zaak is alleen uit verschillend oogpunt bezien, wijst in 't bijzonder Phil. 4:6 uit, waar staat: Weest niet bezorgd maar — bidt! De Roomsch-ascetische, de dweepersch-eschatologische en de modern-rationalistische theologie hebben de woorden van den Heere Jezus, die hierop doelen (Mt. 6:29 vv.; Luc. 12:22 vv.) nooit begrepen. Zij hebben er in gezien een „zich onttrekken aan de wereld”, dat zij als een wettelijk voorschrift meenden te moeten opvolgen of waarboven zij zich als moderne menschen hoog verheven achtten. Jezus heeft hiermede integendeel willen zeggen, dat zonder de gezindheid des harten, die Hij hier eischt, het onmogelijk is in deze wereld te arbeiden en te produceeren, zal dat werken ons niet ten vloek worden. Maar die arbeid zelf wordt, noch door den Heer, noch door de Apostelen bestreden. — In een preek over Mt. 6 zeide Luther: „Nu moeten wij de woorden des Heeren hier wel verstaan. Hij zegt: Weest niet bezorgd! Maar hij zegt niet: Doe geen arbeid! Bezorgdheid is ons

verboden, arbeid niet; er wordt ons zelfs bevolen zoo te arbeiden, dat het zweet ons van het voorhoofd druipt.... Waarom schenkt Hij ons dan het noodige niet zonder arbeid? Eenvoudig omdat Hem dat behaagt. Hij beveelt ons te arbeiden en dan geeft Hij het niet om onzen arbeid, maar uit goedheid en genade." Het karakteristieke van de verboden bezorgdheid is: zich kwellen met het denken over *die* dingen en mogelijkheden, die voor 't oogenblik aan onze invloedssfeer zijn onttrokken. Nergens wordt er in het Oude Testament ook maar op gezinspeeld, dat men zal nalaten zijn arbeid te besteden aan de dingen, die op het oogenblik in ons aardisch beroep onze aandacht vragen. „Wie dan is de getrouwe en voorzichtige huisbezorger" Luc. 12:42. „Die getrouw is in het minste, die is ook in het groote getrouw" Luc. 16:10. Bedoelen deze en dergelijke bijbelplaatsen een „zich terugtrekken van de wereld"? Veeleer is getrouwheid in den beroepsarbeid een grondwet van de Nieuw-Testamentische ethiek. In tegenstelling met het wereldsche, egoïstisch-heidensche arbeiden, voegt de arbeidende christen zich bij al wat hij onderneemt naar den wil Gods, en hij ziet in hetgeen hij produceert niet des levens hoogste goed. Dat is voor hem verre verheven boven wat mot, roest en dieven rooven kunnen. En zoo kan hij *zijn verlies en zijn winst beschouwen met die heilige gelatenheid* door Paulus aldus beschreven: als niets hebbende en nochtans alles bezittende (2 Cor. 6:10; 1 Cor. 7:29). Ik voeg er hier nog eens nadrukkelijk aan toe, dat deze vrome, vertrouwensvolle gezindheid niet alleen onze steun is bij het verkrijgen van de zaligheid — anders zouden we er *hier* niet over spreken — maar dat zij ook bevorderlijk is aan den zegen op onzen arbeid. „De godzaligheid is tot alle dingen nut, hebbende de beloften des tegenwoordigen en des toekomstigen levens" (1 Tim. 4:8).

Uit het boven aangevoerde blijkt dus, dat voor den christen van bijzonder gewicht is het *doel*, dat hij met zijn arbeiden voor heeft. Te veroordeelen is het werken *om rijk te worden* (1 Tim. 6:9): daarbij wordt de onsterfelijke mensch tot mid-

del, de vergankelijke dingen tot doel gemaakt. De tegenhanger daarvan is: tevredenheid (1 Tim. 6; Phil. 4:12), waarmee evenwel niet wordt bedoeld, dat men alle winst moet vermijden of van de hand wijzen. Veelmeer is vooruitgang door arbeid verkregen, een zegen door God op den arbeid gelegd. Met het gebod van arbeid is den christen „winst” beloofd. Als men werkt dan brengt die arbeid mee, dat men iets bezit en zelfs iets meer bezit dan men zelf noodig heeft (Eph. 4:28). De christelijke aard en wijze van arbeiden sluit dus *niet* uit: door den arbeid zich eigendom te verwerven; iets weg te leggen voor den ouden dag, voor de opvoeding en het levensberoep der kinderen, voor de mogelijkheid iets tot algemeen welzijn tot stand te brengen. Wel is door het Woord Gods uitgesloten, dat iemand naar gewin jaagt, alleen om zich boven zijn huidige levensstandaard te verheffen tot een leven van meer gemak en schittering en genot.

Als zoo tusschen het arbeidsleven en heel de verhouding van den christen tot God het juiste verband is gelegd, dan zal alles in acht genomen moeten worden, wat noodzakelijk is om den beloofden zegen te verkrijgen. Eigen gezondheid, het leven van den geest en het gemoed, ook het familieleven stellen den arbeid grenzen, die alleen de hebzucht overschrijdt. De arbeider, die in God zijn rust vindt en werkt onder Zijn oog, zal die grenzen niet overschrijden. Evenzoo verhoedt de vroomheid elke verkwisting van de vruchten en gaven der natuur, waartoe de jacht naar gewin zoo heel licht leidt. Reeds in 't O. T. wordt den vrome op het hart gedrukt de natuurgaven met zorgvuldigheid te behandelen.

Het vertrouwend opzien tot God bij den arbeid eischt eindelijk een zeer bijzondere zorg voor de andere kinderen van den Hemelschen Vader: *voor de medemenschen*. Het verbod van zucht naar winst, de waarschuwingen tegen het „rijk willen worden,” moeten bijzonderlijk hun toepassing vinden in het vermijden van anderen te benadeelen. Ook daar, waar in den handel concurrentie niet te vermijden is, moet de christen, geleid door zijn geloof aan God, zich onthouden

van alle ongerechtigheid en liefdeloosheid. Hierin heeft de christelijke naastenliefde haar kracht te toonen; zij kan zich hierbij onmogelijk tot enkele werken van barmhartigheid bepalen. De christen weet, dat hij met den arbeid, zooals God hem dien opdroeg, den naaste dient, omdat hij dient de gemeenschap.

4. Maar niet slechts de enkele mensch moet arbeiden, het is, zooals we reeds aanvoerden, voor de maatschappij een bestaansvoorwaarde dat *allen* arbeiden. Welke eischen worden daarmee gesteld aan de christelijke maatschappij van onzen tijd?

Het is een bewijs voor het christelijk karakter van onze cultuur, dat den Heidenen, die Europa bezoeken, niets meer opvalt dan de rustelooze bezigheid van alle menschen. Het verwondert hen, niet de duizenden leegloopers te zien als bij Heidenen en Mohammedanen. Maar de naieve christen-Afrikaner zou, niet meer dan zijn heidensche landgenoot over die bedrijvigheid, er zich over verwonderen, dat er in christenlanden zooveel zijn die omkomen uit *gebrek* aan arbeid en zooveel anderen, voor wie de goddelijke belofte van zegen op den arbeid niet schijnt gegeven, zooveel eindelijk die onder den druk van den arbeid geen tijd hebben voor hun ziel te zorgen.

Als zedelijke eisch voor de christelijke maatschappij moet worden vastgesteld: *dat geen toestanden mogen geduld, die 1°. ook maar aan een enkel lid der maatschappij de mogelijkheid ontnemen om te vervullen het goddelijk gebod van in 't zweet zijns aanschijns zijn brood te eten — die 2°. den ijverigen arbeider zijn arbeidsloon rooven — die 3°. den arbeider dwingen tot een soort van arbeid, waarbij hij zijn plicht als mensch en christen niet vervullen kan, waarbij hij tenslotte omkomen moet.*

a. Eerste vereischte voor een christelijke maatschappij-orde is dus, dat elk lid der maatschappij *de gelegenheid* hebbe, door arbeid voor zich en de zijnen het dagelijksch brood te verdienen. Heel het vraagstuk van de werkeloosheid

is voortgekomen uit de moderne toestanden. Het bestaat b.v. niet waar nog een gezeten landelijke arbeidersbevolking in dagloonerswoningen leeft; zij wordt het geheele jaar door den landheer onderhouden en werkt gedurende heel het jaar, veel in den zomer, weinig in den winter. Hier kan nog bestaan een z.g.n. patriarchale verhouding, dat is een zekere persoonlijke samenhoorigheid. Juist zoo is het in menige fabriek waar in slappe tijden de patroons — dikwijls met verlies — laten doorwerken, alleen om de oude garde arbeiders te behouden en hun een bestaan te verzekeren. Het is niet alleen medelijden, doch ook het gemeenschappelijk belang, dat hier een zeer gezonde uitwerking heeft. Maar naast zulke toestanden, waarbij het gemeenschappelijk belang op eenvoudige wijze instand houdt en vooruitbrengt, zijn er in het moderne industrieleven ook zeer veel ongezonde toestanden te vinden. Groote massa's arbeiders staan plotseling buiten hun schuld voor langen tijd zonder werk en zonder verdienste, en kunnen met den besten wil ter wereld geen arbeid in hun woonplaats vinden. Er is wel altijd werk genoeg op onze aarde, maar niet altijd daar waar juist de arbeiders wonen. En op vele plaatsen heerscht tegelijk met gebrek aan arbeid, ook gebrek aan arbeiders, waardoor de ondernemers naar de meest buitensporige middelen gaan grijpen. Zoo is er in de agenturen voor levering van landarbeiders uit verafgelegen streken een geheel nieuw bedrijf ontstaan, waarmede de grootste zedelijke corruptie gepaard gaat.

Het was noodzakelijk geworden grootere vrijheid te scheppen voor het moderne economische leven. Maar dat het liberalisme de regeling van deze beweging aan de vrije concurrentie meende te kunnen overlaten, is een treffend bewijs van zijn dwaalbegrippen. Het is niet de arbeidsgelegenheid op zichzelf, die de wisseling der bevolking regelt, een geheele rij van andere motieven hebben daarbij dikwijls veel grooter invloed. Men trekt inzonderheid naar de groote steden niet om daar zijn dagelijksch brood te zoeken, maar om gemakkelijker te kunnen leven: meer verdienste bij minder arbeid. Men ruilt

vaste arbeidsgelegenheid tegen volslagen onzekerheid. Bijzonder is dat het geval met die ongehuwde trekvogels. De *gezinnen* die naar de groote steden trekken zijn meestal niet de armsten, maar juist dezulken, die het in hunne eenvoudige levensomstandigheden reeds tot een zekere welvaart hebben gebracht en nu in de groote steden meer van het leven willen genieten.

Het is duidelijk, dat van „recht op arbeid” geen sprake kan zijn in *dien* zin, dat ieder in elke plaats die hem aanstaat arbeid moet kunnen vinden, die hem lijkt. Het Pruisische staatsrecht kent een recht op arbeid, maar natuurlijk alleen in dien zin, dat de regeering belang moet stellen in de arbeidsgelegenheden van haar gebied. Hoe zou men den staat verantwoordelijk kunnen stellen voor arbeidsgelegenheid van geestelijke arbeiders, kooplieden, kunstenaars enz.! Een staat, die ieder laat gaan waarheen hij wil en dan aan ieder ter plaatse waar hij om arbeid roept een arbeidsgelegenheid maakt, zulk een staat zou zichzelf in den grond werken.

Wanneer wij het geheele gebied van de werkeloosheid van het standpunt der christelijke maatschappijleer overzien, dan moeten wij als eerste en voornaamste plicht van de maatschappij vaststellen: dat zij al haar leden zoekt bij te brengen een juist inzicht in het wezen van den arbeid; dus ook lust en bekwaamheid tot arbeiden en de „tevredenheid” waarvan wij boven gesproken hebben. Evenals de trek naar de groote steden, zoo wordt ook het zoeken van de meer voorname beroepen veroorzaakt door gemakzucht en grootschheid des levens. Daartegenover stelt zich de plicht van *eenvoud* en *matigheid* of in 't algemeen van een eerzamen, hoog-zedelijken levenswandel; opdat men blijve bij het beroep dat men vond en er welvaart bij hebbe. Het Schriftwoord zal zijn waarheid toch wel behouden dat zegt: „Ik ben jong geweest, ook ben ik oud geworden, maar ik heb niet gezien den rechtvaardige verlaten, noch zijn zaad zoekende brood”, (Ps. 37 : 25) — evenmin als de verzekering van den Heer: „Zoekt eerst het Koninkrijk Gods en zijne gerechtigheid en al deze dingen zullen

U toegeworpen worden". (Mt. 6 : 33). Tot deze gerechtigheid behoort echter niet alleen de rechtschapenheid in den gewonen zin van het woord, maar de innerlijke kracht, die ons behoedt voor het jagen naar een gemakkelijk, maar ook onzeker levensbestaan, die ook het familieleven voor vernietiging bewaart. Want wie ontkent dat een groot aantal noodlijdende arbeidersgezinnen door *eigen* schuld lijdt en dat er een onderscheid is tusschen de nijvere, spaarzame, matige en de luie, twistzieke, drinkende arbeiders, die kent het leven niet, of hij heeft er belang bij de waarheid te verheelen. Voortdurend moet de christelijke maatschappij met deze zonde rekening houden. Daar menschen en toestanden nu eenmaal zoo zijn, zal zij altijd moeten bedenken, dat die bewarende, heilzame kracht niet overal werkt. De maatschappelijke toestanden moeten daarom zoo worden gevormd, dat ze zoo weinig mogelijk oorzaak tot verleiding geven en door *een zekere beperking van vrije beweging* moeten bepaalde volksklassen worden gesteund om ze voor maatschappelijke catastrophes te behoeden. Het is een taak van de christelijke maatschappij, wat ook economisch zeer goed te rechtvaardigen is, dat de trek worde bemoeilijkt naar plaatsen, die voor den natuurlijke mensch verleidelijk zijn, terwijl zij veel gevaar bieden voor economische crises, waarvan de beteekenis door die gelukzoekers in 't geheel niet wordt verstaan. Bij beslissingen van het individu moeten zekere waarborgen voor het welzijn van de gemeenschap dienst doen als regulateurs.

Eindelijk zullen er altijd nog toestanden zich voordoen, die men met geen mogelijkheid kan voorzien, laat staan er invloed op uitoefenen, en die toch honderden of duizenden arbeiders tijdelijk broodeloos maken. Het vraagstuk van de *verzekering tegen werkeloosheid* moet derhalve ook door de christelijke maatschappijleer worden gesteld. Weliswaar kan het alleen betrekking hebben op den arbeid, die voor het levensonderhoud noodzakelijk is. Geestelijke werkers kunnen nooit tegen werkeloosheid worden verzekerd. Want toestanden in *hunne* kringen kunnen alleen voorkomen worden door een

te veel aan arbeidskrachten in die verschillende beroepen te weren en in de maatschappij bezonnenheid en tevredenheid te kweken. Er moet echter wel iets gedaan tegen de economische crises in de wereld van de handarbeiders. De technische uitvoering moeten wij aan de staathuishoudkundigen overlaten; wij hebben alleen het volgende in overweging te geven. Er is een christen, die honderd van zijne medechristenen doet besluiten hun woonplaats en tegenwoordige betrekking te verlaten. Hij doet dit omdat hij een industrie is begonnen, die vele arbeidskrachten noodig heeft en veel winst belooft. Na eenigen tijd heeft hij geen werk meer en ontslaat die honderd arbeiders, zonder eenigen waarborg te bezitten of te geven, dat hij of anderen hun ooit weer eenige verdienste zullen kunnen bezorgen. Nu zitten ze daar broedeloos. Moeten ze heengaan om elders arbeid te vinden? Zullen zij ter plaatse den tijd van werkeloosheid zien door te komen? Hoe moeilijk is hier raad te schaffen, hoe duur zijn zulke tijden voor hem, die met de zijnen van de hand in den tand leeft! Ik vraag: kan een christen zijne medemenschen in zulk een toestand brengen en dan eenvoudig zeggen: de Heer geve u wijsheid? Wie zulke „noodwendigheden” wil verontschuldigen door te spreken van „zaken zijn zaken”, van „de tegenwoordige toestanden in de industrie” of van de „onvolmaaktheid der wereld”, die zou toonen zedelijk ver beneden de Sociaaldemokraten te staan. Wij verlangen dus, van het standpunt der christelijke maatschappij-leer, dat zij, die voor hun bedrijf vrije arbeidskrachten bij vrij looncontract in dienst nemen, verantwoordelijk worden gesteld voor tijden van werkeloosheid waarin hunne arbeiders komen zonder dat zij er de schuld van zijn.

b. In de tweede plaats behoort bij een christelijke inrichting van de maatschappij, dat geen toestanden worden geduld, die aan *den arbeider zijn loon onthouden* of hem in zijn loon te kort doen. Hierbij gaan wij natuurlijk van de stilzwijgende veronderstelling uit, dat de politieke toestand van dien aard is, dat de arbeid in zijn geheel genomen beschermd is tegen

rechtsonzekerheid, onderdrukking en berooving door staatsambtenaren en anderen. In dit opzicht hebben wij aan onze toestanden geen eischen te stellen, doch op ander gebied toch wel.

God heeft zegen op den arbeid beloofd. Maar menschen kunnen de vervulling van deze belofte in den weg staan. Zelfzucht, ongerechtigheid en liefdeloosheid kunnen hunne macht aanwenden om de arbeidskracht van anderen zoo te exploiteeren, dat zij, bij deeling van de winst door gemeenschappelijke inspanning verkregen, voor zichzelf een naar verhouding te groot aandeel eischen. De staathuishoudkunde heeft ons vroeger reeds aangewezen welke verhoudingen de vorming van het loon bepalen. Wij weten wel, dat de zgn. ijzere loonwet eigenlijk geen wet is, maar de ervaring leert toch, dat bij het vrije looncontract in de meeste gevallen de zwaksten aan het kortste eind trekken. Hier willen wij vooreerst wijzen op de persoonlijke verplichting van den arbeidgever zijn optreden door christelijke onbaatzuchtigheid te laten leiden, voorzooverre hier eigen wil meespreken kan. De speciale behandeling van deze verhoudingen in het N. T. (Jac. 5:1—6), de ernstige strafrede van Jacobus tegen de ongerechtigheden, die begaan worden met het loon, moesten den christelijken zakenman op het geweten drukken bij de loonsbepaling den gepresteerden arbeid niet te beschouwen als een stuk koopwaar, dat hij eenvoudig te betalen heeft evenals elk ander artikel, dat hem te koop geboden wordt. — Maar bij deze vermaning aan den enkeling hebben wij ook te vragen wat de christelijke maatschappij mag dulden. Zij moet eenerzijds door de in haar heerschende zeden of door wettelijke bepalingen beletten, dat een *drukking op het loon* plaats heeft, waardoor de arbeider nauwlijks het noodigste heeft voor een menschwaardig bestaan; aan den anderen kant moet zij niet minder er zorg voor dragen, dat de mogelijkheid om rijk te worden zonder te werken zooveel mogelijk worde beperkt. In de christelijke maatschappij moet een zekere gelijkmaking plaats

vinden. Ongetwijfeld laat zich de waarde van den ongelijksoortigen arbeid van hand- en machinearbeiders of van directeuren en uitvinders niet precies vaststellen; maar het is een ongelijkheid, die het christelijk gevoel op 't diepst beledigt, als de arbeiders van een onderneming van hun loon hunne families nog juist in 't leven kunnen houden, terwijl de aandeelhouders een ongewoon hoog dividend uitgekeerd krijgen of de commissarissen zich een vermogen verwerven alleen door het bijwonen van enkele vergaderingen. Een maatschappij waarin dergelijke toestanden „gewoon” worden genoemd en door recht en wet worden beschermd, zulk een maatschappij mag zich niet christelijk heeten.

Bij de wetgeving betreffende vennootschappen op aandeelen, die van zoo beslissende beteekenis is voor het christelijk of onchristelijk karakter van een maatschappij, komt nu nog het veel bedenkelijker terrein van den *beurshandel*. Knies zegt van rijkdom door beursspeculaties verkregen: „Op den rijkdom aldus voor enkelen verworven zijn de oogen van duizenden arbeidende toeschouwers verwijtend gericht; hij schijnt een hartstocht in de gemoederen te ontsteken, die door den aanblik van de slachtoffers der beursspeculatie niet wordt uitgebluscht. Wij zijn er vast van overtuigd, dat deze inkomsten moeten gebannen worden buiten het terrein van den economischen arbeid; 't is niets dan winst door spel verkregen, 't gaat alleen nog wat sluwder toe dan bij roulette of loterij, omdat men door de verspreiding van valsche geruchten en dergelijke het succes kan vergrooten.... De beursspeculanten willen en doen niet anders dan spelen. Er is geen sprake van dat zij de handelsartikelen in economischen zin zouden verbruiken. 't Zijn menschen die voor korter of langer tijd als kooplieden optreden; ze ontmoeten andere kooplui, schuiven elkaar de koopwaar toe zoo snel en zoo dikwijls een winstgevende afrekening mogelijk is door het koersverschil, dat sedert het begin van hun spel ontstond. Zeker, zulken menschen moet men het masker als werkten zij ten algemeenen nutte afrukken. Ieder die den arbeid in

eere wil houden moet met diepe minachting over deze wijze van handelen uitroepen: hier worden spelers rijk en arm!.... *Het spel en het verlangen door spel zich te verrijken zijn de doodsvijanden van den arbeid en zijn loon.* Mocht toch de publieke opinie een rijkdom, door zulk een spel verkregen, met een hartgrondige minachting tegemoet treden." Het zal in onzen tijd een zeer gewichtige taak voor alle organen van de christelijke maatschappij worden: het huisgezin, de school en de kerk, dien geest van verachting over het roekelooze spelen, zooals Knies dat wenscht, aan te wakkeren. Een overheid, die van christelijk-sociale hervormingen droomt en daarbij de giftplant van de beurspeculatie rijkelijk vruchten laat dragen, zou een niet minder komisch figuur maken dan de Sociaaldemocratie feitelijk doet door groote woorden te spreken voor de ooren van het volk over het vereerende van den arbeid, terwijl zij intusschen in de parlementen onder Joodsche leiding het beurswezen zeer zachtvaardig behandelt.

c. Eindelijk heeft de christelijke maatschappij te eischen, dat niemand gedwongen wordt tot arbeid, waarbij hij als mensch en christen niet kan leven. Om hier misverstand te voorkomen, herinner ik vooreerst aan een waarschuwing betreffende de *eenzijdigheid* van den arbeid, die Knies reeds in 1859 liet hooren. Hij noemde toen het krijgsgeroep van „harmonische, alzijdige ontwikkeling van den mensch!" gericht tegen de levensvormen van de tegenwoordige maatschappij, — een phrase, die dezelfde waarde heeft als de belofte van een kwakzalver: „er zal niemand meer sterven". Inderdaad kan een *alzijdige* ontwikkeling van *alle* menschen niet plaats vinden. Men denkt slechts aan de wantoestanden van de „arbeiders". Heeft ook de arbeid van klerken en copiïsten geen bepaalde eenzijdigheid? En hoezeer geldt dat van den tegenwoordigen wetenschappelijken arbeid, waarbij men slechts een enkel gebied beheerschen kan. Moeten wij om de „harmonische, alzijdige ontwikkeling" van den oogarts mogelijk te maken, hem verbieden zich alleen met zieke oogen bezig te houden? „Wat hierbij op onze instemming`aanspraak mag

maken, moet zich tot de veel bescheidener eisch beperken: dat het een voorwerp van onze zorg worde, die levensontwikkeling van den mensch mogelijk te maken, welke als algemeene menschelijke bestemming niet mag uit het oog verloren worden; en dat zelfs in weerwil van die eenzijdigheid der ontwikkeling, die aan de specialiseering van den arbeid noodzakelijk verbonden is."

Bij den eisch, dien wij hier aan de christelijke maatschappij stellen, moet er ook nog op gewezen, dat de arbeid met lust en blijdschap worde verricht. Voor den heiden en den materialist is dat onmogelijk, omdat hij onwillig den arbeid draagt als een plaag, zoo lang dat noodig is; zijn doel is slechts: genieten. Eerst toen het Christendom de deemoed als een sieraad leerde beschouwen, is het mogelijk geworden gaarne te doen, wat den ouden mensch zwaar valt. Doch deze eisch kan natuurlijk niet bedoelen, dat iedere arbeider elken arbeid begeerlijk moet vinden. „In het zweet uws aanschijns" dit woord toont zijn kracht op heel het terrein van den arbeid. „Ook in dit opzicht worden de klassen, die geen handenarbeid verrichten op 't onrechtvaardigst beoordeeld. Zoo zou men gaan gelooven, dat alle geestelijke arbeid maar kinderspel is; zoo is er geen sprake van, dat de mensch, die geestelijken arbeid verricht, er behoefte aan heeft zich door lichamelijken arbeid op te frisschen, evenals de handwerksman door geestelijken arbeid zich ontspannen wil; zoo wordt door niemand erkend, dat ook dààr arbeid is die zoowel het lichaam als den geest fnuikt, en dat de mensch, die werkt met het hoofd, evenzoo goed zijn arbeid voortzet of voortzetten moet, ook al zou hij er door afmatting bij neervallen" (Knies). *Een integreerend deel van elken arbeid, ook van kunstenaars en geleerden*, is afmattend en onaangenaam en toch moet ook dat met blijdschap worden verricht. Hierin juist ligt de zedelijk-opvoedende kracht van den arbeid in 't algemeen.

Na ons naar deze beide zijden verdedigd te hebben, kunnen we wel zonder gevaar voor misverstand, nader uiteen gaan zetten, dat de christelijke maatschappij hare leden te be-

schermen heeft tegen *druk op den arbeid*. Zij heeft er voor te zorgen — en de ervaring bewijst dat het noodig is — dat de arbeidskracht niet zoo worde gebruikt „dat de arbeider op on gepaste wijze wordt gehinderd in het vervullen van de algemeen-menschelijke roeping, waaraan ook voor hem moet vastgehouden worden.” Het gaat hier feitelijk om de bescherming van de vrouwelijke en jeugdige arbeidskrachten en om de regeling van den arbeidstijd. Knies meent, dat deze onzedelijke arbeiderexploitatie haar ontstaan dankt „aan de toename van arbeidsverdeeling in onzen tijd”. Hieraan moet ongetwijfeld worden toegevoegd, dat medeoorzaak is: de hebzucht, die de vermeerdering van arbeidsverdeeling zelfzuchtig uitbuit. Deze exploitatie betrof in de eerste plaats vrouwen en kinderen. Geen christelijk gemoed kan onbewogen blijven bij de beschrijvingen van de toestanden zooals die in de 19de eeuw in Engeland waren ontstaan en waarvan telkens weer melding gemaakt wordt, b.v. uit België. Zulke toestanden moeten met alle beslistheid als mensch-onwaardig en God-onteerend worden gebrandmerkt. We hebben hierboven reeds van zuiver economisch-ethisch standpunt een vermindering van arbeidstijd verlangd, in overeenstemming met de stijging van den machinearbeid. De christen heeft deze beperking reeds als een goddelijk gebod in de Zondagsviering. Maar als dit gebod in zich sluit: *zes* dagen zult gij arbeiden, dan blijft het toch een open vraag: hoeveel uren zullen die arbeidsdagen tellen? Wij kunnen van christelijk standpunt wel is waar geen achturedag, niet eens een maximalen, minimalen of normalen arbeidsdag als het eenig juiste vaststellen. Maar wij verlangen des te beslister voor den arbeider, heel in 't algemeen: voldoende tijd *om te kunnen leven*. Wanneer zal de huisvader, welke zaak of beroep hij ook heeft, de zijnen tot dagelijksche stichting om Gods Woord vereenigen, als hij geen vrijen avond heeft? De vrije avond moet hem den tijd geven: te leven met zijn gezin, te zorgen voor verstandelijke en geestelijke ontwikkeling. Ik spreek hier zeker niet alleen van handarbeiders. Onze geleerden

zouden minder verstrooid zijn, als zij zich den tijd namen te zorgen voor hun ziel in de wijdsten en diepsten beteekenis van het woord. Onze tijd, die door den aard van het economische leven, ons terughoudt van directe aanraking met de levende natuur, die door het snelle en massale, aan het gemeenschapsleven beslist schade doet, eischt van ons allen, dat wij deze ontwikkeling tegengaan, dat wij onze vrije uren ook wijden aan de natuur en de schoone kunsten. En wat wij eischen voor onszelf, dat mogen wij aan den handarbeider, die in minder gunstige conditie leeft, niet onthouden; en als christenen mogen wij niet dulden, dat het hem door anderen onthouden wordt.

HOOFDSTUK IV.

DE ZONDAG.

1. Levensvoorwaarde voor den menschelijken arbeid is dat hij door zijn inrichting den mensch niet ten gronde richte; zoo zouden we, wat in Arbeid sub 3 uiteengezet is, in 't kort kunnen samenvatten. Al wat daartoe noodig is wordt omvat door en vindt zijn juiste uitdrukking in de viering van den Zondag. Daarom is de vrije Zondag een van de voornaamste voorwaarden voor de christelijke maatschappijorde, een grond- en hoeksteen, welks gemis door geen enkele instelling, hoe schoon ook, kan worden vergoed, welks aanwezigheid een gezonde vergoeding biedt voor vele andere maatschappelijke gebreken. Dat is de reden waarom de Zondag hier speciaal moet behandeld worden. Wat niet gemakkelijk is omdat de theologische inzichten over het ontstaan van den Zondag zeer uiteenloopen. Van dit meningsverschil gaan wij uit.

Het is een feit, dat de belijdenisschriften van de Luthersche en Calvinistische Hervorming uitgaan van de veronderstelling, dat de oud-testamentische sabbatswet ook voor de christenen nog wel beteekenis heeft, maar toch niet in dien zin, dat zij terwille van God en religie, *een* dag als een arbeidslooze zouden afzonderen van de andere werkdagen. „Want die het daarvoor houden, dat de instelling van den Zondag in plaats van den Sabbat (op gezag der kerk) als noodzakelijk ingevoerd zij, die dwalen zeer, want de heilige schrift heeft den Sabbat afgedaan.” (Augsb. Conf. Art. 28).

Veeleer moet de Zondag een vrije, menschelijke, ker-

kelijke inzetting zijn, die aan ieder de gelegenheid geeft het Woord Gods te hooren. Want volgens de confessie is dit zeker een goddelijk gebod, en is ook de heiliging van heel het leven door Gods Woord de kern van den oudtestamentischen sabbat. Het vierde gebod houdt dus positief in: de zorg voor de ziel door stichting en negatief: het vermijden van weelderigheid en brasserie. De christen moet elken dag een geestelijken sabbat hebben, wat eerst in de eeuwige rust bij God volmaakt zal zijn. Een voortdurend sabbatvieren moet het zijn, in Jesaja 66 reeds voorzeggd, zoo dat zich sabbat aan sabbat rijt; want heel zijn leven moet de christen rusten van de zonde.¹⁾

Zoo gezien kan van een goddelijken regel voor het mensche lijke arbeidsleven niet gesproken worden. Er wordt slechts in 't algemeen gezegd, dat de mensch niet van brood alleen mag leven, maar dat hij ook iets voor zijn ziel moet hebben. Deze zielespijs zouden de intellectueelen en geleerden zich wel elken dag verschaffen kunnen. Maar de menschen van den ruwen handenarbeid kunnen niet tegelijk werken en zich stichten en daarom bepaalt de kerk een dag waarop men niet zulken arbeid mag verrichten, die het bezoek van de godsdienst oefening en de stichting in den weg staat, en het wordt tot een liefdeloosheid gestempeld anderen zulk werk op te leggen.

Een sociale gedachte is in dezen samenhang slechts te vinden in het rekening houden met „de groote massa, knechten en maagden, wien heel de week hun arbeid en beroep wacht”. Hier „leert en eischt de natuur, dat zij ook voor zichzelf een dag hebben om te rusten en zich te verkwikken”.

Dit natuurgebod heeft God in het Oude Testament tot een bijzondere wet gemaakt „en in deze uiterlijke viering is dit gebod alleen van kracht voor de Joden, om zich te onthouden van groven arbeid en om rust te nemen opdat mensch en vee beide zich zouden ontspannen en door voortdurenden arbeid

¹⁾ Zoo Luther in de Cat. maj. De gereform. belijdenisschriften in de Conf. Helvet. II (1565) Art. 24 en in den Heidelb. Cat. Zond. 38.

niet verzwakt zouden worden." (Cat. Maj.). Het is wonderlijk hoe Luther, nadat hij zoo schoon de weldaad van de Oud-testamentische wetgeving geteekend heeft, op dezelfde plaats aldus kan vervolgen: „Daarom gaat dit gebod zoo oppervlakkig beschouwd ons christenen niets aan, daar het een geheel uiterlijk ding is, en gelijk andere instellingen van het Oude Testament, aan een bepaalde wijze, persoon, tijd of plaats is gebonden; wat nu door Christus alles vrij gelaten wordt."

Maar in elk geval is er toch een gebod van de natuur tot rust nemen voorhanden en dit sluit zich aan bij de kerkelijke inrichting van den Zondag, waarbij die dag wordt afgezonderd om het Woord Gods te verkondigen en aan te hooren.

Dit standpunt van de Hervormers is te begripen. Uit tweeërlei oorzaak moesten zij het innemen. Eerstens was het een *protest tegen den wettelijken dwang, die in 't algemeen in de Roomsche kerk heerschte*. De weg tot God wordt niet gebaand door doen en werken, alleen door aannemen en gelooven. Christus is het einde van de wet, wie aan Hem gelooft is rechtvaardig. Voor den Christen is behalve het geloof aan het Evangelie alleen van kracht wat de natuur leert. En daarom trent hebben wij ook een geopenbaarden, goddelijken wil. In de wet van Mozes is die wil in een voor de Joden pasklaargemaakte vorm gebracht. Maar nooit en te nimmer kan de mensch door de vervulling daarvan rechtvaardig en zalig worden. Liever dansen en werken op den Zondag, dan gelooven dat men rechtvaardig zou kunnen worden door het inacht nemen van geboden, die betrekking hebben op de Zondagsviering.

En in de tweede plaats wilden zij *protesteeren tegen de in de Middeleeuwen steeds grooter wordende onderschatting van den aardschen beroepsarbeid* tegenover den geestelijken lediggang. Zij hadden niet te doen met een volk door arbeid neergedrukt, dat den zegen van den rustdag van hen verwachtte te ontvangen, maar zij hadden voor zich een volk verboemeld door de vele feestdagen, in welks belang zij hadden op te komen voor den zegen van de goddelijke

arbeidsorde. Het was een uitnemend sociaal werk, dat hier door hen werd gedaan. Bij Luther „Aan den Christelijken adel enz.” heet het: „.... Dat men alle feesten moest afschaffen en alleen den Zondag behouden.... Want als we dien misbruiken door zuipen, spel en lediggang en allerlei zonde, dan vertoornen wij God op de heilige dagen meer dan op de andere.... Boven de geestelijke schade, dat men namelijk meent, dat een heiligenfeest te vieren beter is dan zijn beroep uit te oefenen, krijgt de gewone man nog dubbele lichamelijke scha; vooreerst doordat zijn werk wordt verwaarloosd en dan ook omdat hij meer verteert dan gewoonlijk, ja zelfs zijn lichaam verzwakt en tot arbeiden ongeschikt maakt. Zoo kunnen wij dat dagelijks zien, maar niemand denkt er aan het te verbeteren.” (XXI, 329).

Onder zulke omstandigheden is het standpunt van de Hervormers te begrijpen. Tegenover het wettisch in acht nemen van kerkelijke ceremoniën en bepaalde feestdagen en tegenover de overschatting van het zgn. geestelijke leven in tegenstelling met het burgerlijk beroep, legden zij nadruk op de onafhankelijkheid der rechtvaardigmaking van elke wet en op het gewicht van het eenvoudige, arbeidzame leven. Wel erkenden zij het als een gebod der natuur, dat men niet *altijd* moest werken en als een plicht der naastenliefde, de arbeiders niet te bemoeilijken. Maar op welke wijze deze rust verzekerd werd, was hier een onverschillige vorm. Eén rustdag naast zes arbeidsdagen erkennen wilden zij niet. En in dezen zin heeft ook de Luthersche theologie de leer van den Zondag verstaan en ontwikkeld. Chemnitz begon er mee, Gerhardts en de orthodoxe dogmatici van de 17de eeuw volgden, zonder dat er voorloopig tegenspraak werd gehoord. Maar ten slotte kwam er een hevige polemiek, die in den aanvang van de 18de eeuw tot een levendigen literairen strijd voerde. Ook hebben de Luthersche kerkelijke reglementen van de 16de eeuw de vraag in denzelfden zin geregeld.

Wel is waar is hier een zekere aarzeling te bemerken. Hoe verder men in onderdeelen afdaalde, des te meer kwamen

eenigen met heenwijzing naar goddelijke bepalingen op voor Zondagsrust. Daartegenover dreven anderen de vrijheid zoover door, dat zij van den kansel uitdrukkelijk wilden geleerd hebben: zonder zijn geweten eenigszins te bezwaren kan men 's Zondags wijn, koren, hooi en zoo meer oogsten.

Maar het is vooral aan de preeken van dien tijd te zien, dat de praktijk niet klaar kon komen met het krasse standpunt der belijdenisschriften, hetwelk de theologische systematisering zonder uitzondering deelde. Er werd een nauwere aansluiting van de Zondagsrust met het vierde gebod gezocht. En zoo werd door de kerkelijke praktijk de baan gebroken voor een verandering in de opvatting over de Zondagsviering.

En dit werd bevorderd door de theologische ontwikkeling in de Calvinistische landen die vooral van Nederland uit haar invloed deed gelden. De *Gereformeerde Kerk* moest namelijk daarom anders over het Zondagsvraagstuk denken, omdat zij een ander — een meer eenzijdig en abstract — schriftbeginsel had als de Lutherschen. Zij konden het begrip van menschelijke kerkverordening op de Zondagsviering toepassen, maar de Gereformeerden waren er op uit, alle kerkelijke bepalingen en alle kerkelijke handelingen aan direkte geboden Gods te ontleenen. Zoo lag het in hun beginsel ook de viering van den Zondag — als zij daaraan wilden vasthouden — schriftuurlijk te rechtvaardigen. Reeds in Calvijn liggen de beginselen van de latere Puriteinsche Zondagsleer. Zij liggen in elk geval in de wettelijke positie tegenover het woord der Schrift. En het kon niet uitblijven — waar reeds in den Hervormingstijd sabbatistische sekten opkwamen — dat in de Gereformeerde Kerken de neiging ontstond om wel is waar aan den christelijken Zondag vast te houden, maar tegelijkertijd alles wat het Oude Testament over den Sabbat zeide, als wet op dien Zondag over te brengen.

Om en bij den overgang van de 17^{de} naar de 18^{de} eeuw is nu ook heel de Luthersche theologie er toe overgegaan de Zondagsrust eenvoudig te sanctioneeren met het goddelijk sabbatsgebod, al werd vastgehouden aan den geest van de

belijdenisschriften en gestreden tegen angstige wettelijkheid, niet minder als tegen werkheiligheid, dus tegen het geloof aan de verdienstelijkheid van het Zondagvieren. Deze nieuwe verhouding tegenover de viering van den Zondag kwam klaar aan den dag, toen in 1702 zekere Stryck, jurist te Halle, een tractaat schreef over het nadeel van die feestviering en toen onder zijn autoriteit een disputatie van den jongen candidaat in de rechten Wagener uitkwam: de *jure Sabbathi*, in welk geschrift hij het zuiver Luthersche standpunt der belijdenisschriften innam. Hij vond bijna algemeene bestrijding.

De Zondagsbepalingen worden in de tweede helft van de 17de eeuw en in het begin van de 18de eeuw steeds strenger en zij rangschikten onder de op den Zondag verboden dingen naast den arbeid vooral de uitspanningen, wat ook onder invloed van het Piëtisme geschiedde. *Spener* zelf was ten opzichte van het Zondagsvraagstuk niet wettisch in zoover hij het lichamelijk rusten wel zeer aanbeval, maar toch aan meergevorderde christenen het verrichten van eenige uiterlijke werkzaamheden wel toestond en in elk geval het geweten wilde ontzien hebben. Maar ook hij voerde het vieren van den Zondag naar het 4de gebod terug; de kracht van het gebod bestond voor hem in de noodzakelijkheid van rust voor het menschelijke leven zoo lichamelijk als geestelijk en dat op dezen eenen bepaalden dag. Maar erger dan arbeiden waren volgens hem de vermakelijkheden, omdat de ruwe arbeid met het denken aan God gemakkelijker te vereenigen is dan lichamelijk genieten, wereldlijke studie en dergelijke.

Een nieuwe periode begint met het midden van de 18de eeuw. De theologen, die naar de „Verlichting” overhielden, sluiten vriendschap met de belijdenisschriften der Hervorming, waarmede zij anders niet veel op hadden. Mosheim, Reinhardt, v. Ammon vormen een afdalende lijn in de waardeering van de Zondagsviering voor de theologische ethiek. En als zelfs de theologie (v. Ammon) verklaart, dat heel de idee van het vieren van den zevenden dag berust op de bijgeloovige voorstelling van het rusten van God, die Jezus in zijn uitspraak:

„Mijn vader werkt tot nu toe”, verworpen had — dan kan men er zich niet over verwonderen, dat heel die tijd met zijn krachtige ontwikkeling van materiële belangen, het gepast achtte te werken zoo op den Zondag als door de week. Het is merkwaardig, dat in Duitschland van 1718 tot 1738 geen enkele bepaling ter bescherming van den Zondag door de overheid werd gegeven. De bepalingen sliepen in de archieven. Het „preuszische Religionsedict” van Wöllner herinnerde aan de Zondagswet van 1639 en beloofde een nieuwe die evenwel niet verscheen. Eerst ten gevolge van den arbeid der Inwendige Zending begonnen de regeeringen zich weer den Zondag in het geheugen te roepen.

Toen nu in de eerste helft van de 19de eeuw het Christelijk bewustzijn weer ontwaakte, werden er ook pogingen gedaan de Zondagsviering in eere te herstellen. Maar terstond deed zich weer de oude tegenstelling tusschen de beide inzichten over den grondslag van de Zondagsviering gelden. In de opwekkingskringen werd de meer strenge practijk hernieuwd en aan de Engelsche theorie aangepast, zonder dat men er zich rekenschap van gaf, dat men in tegenspraak kwam met zijn eigen belijdenisschriften. Bijzonderlijk werd er naar gestreefd een zekere plechtige ernst te spreiden over heel den dag; in Engeland werd door de strenge richting zelfs wereldlijke muziek, wandelen enz. op den Zondag geheel verboden. De verbreiding van deze ideëen werd door het gebruik van Engelsche traktaatjes in de hand gewerkt. Maar aan theologische bewijsvoering ontbrak het ook niet.

De theologie bracht echter de leer van de belijdenisschriften naar voren en met ijver werd tegen den Engelschen en Amerikaanschen, bijzonder tegen den Puriteinschen Zondag gepolemiseerd. De bekrompen, wettische opvatting van het arbeiden op Zondag en het sombere karakter, dat men den dag des Heeren gaf, gaven aanleiding tot polemiek genoeg. Een evangelischen middenweg sloeg eerst *Hengstenberg* in, die in 1852 verschillende opstellen uitgaf onder den titel „Over den dag des Heeren.” Maar het is er ver van daan dat bij

het verder vervolgen van dezen weg zich een soort van eenstemmigheid onder de Protestantsche theologen gevormd zou hebben. Veel meer zijn niet alleen de tegenstellingen verscherpt, doch er ontstaat ook de zotste verwarring waarbij vriend noch vijand te onderscheiden is, terwijl toch de vraag, waarop een Ja of een Neen wordt verwacht, eenvoudig deze is: moet een vrije dag na zes dagen van arbeid worden beschouwd als een goddelijke bepaling, welke op te volgen voor ons een daad van geloofsgehoorzaamheid is of niet? Onze belijdenisschriften, zoo de Luthersche als de Calvinistische antwoorden daarop: Neen. En ik antwoord op die vraag van ganscher harte: Ja!

2. De christelijke leer van den Zondag is alleen te ontwikkelen *uit een opvatting van het menschelijk arbeidsleven gebouwd op het christelijk beginsel*. En daarom kunnen wij zeggen, dat de moderne ontwikkeling van ons bedrijfsleven, naar Gods bestel, voor de christelijke kerk aanleiding geweest is haar leer over den arbeid en de Zondagsviering te herzien. Sedert het eind van de 18de eeuw is niet slechts de lichamelijke arbeid tot in 't onmetelijke toegenomen, ook de geheele inrichting van ons leven is totaal veranderd door de snelheid van het verkeer, de enorme toename van openbare belangen, het beheerschen van ruimte en tijd. Het moderne leven verbruikt zeer snel de kracht van den mensch en laat hem veel minder dan vroeger tot de rust komen, die elk mensch geestelijk en lichamelijk noodig heeft. Zulk een ontwikkeling stelt aan de christelijke ethiek ongetwijfeld een bijzondere taak. En evenmin is het te betwijfelen, dat dit blijken moet in de behandeling van de Zondagsrusttheorie. Hier komt aan den dag hoe heel anders onze positie is dan die van de Hervormers, die — wij zeiden het reeds — geen door arbeid afgejakkerd, maar een door feestvieren verwend volk aantroffen. Zij *konden* daarom de vraag naar de beteekenis van den rustdag geheel niet met de zelfde juistheid stellen zooals wij het nu doen *moeten*. En het is een bekrompenheid, die met beslistheid moet bestreden, te meenen, dat men door hunne

bepalingen gebonden is op dit gebied, dat zoo'n tastbaren invloed van de geschiedkundige ontwikkeling vertoont. Openlijk erkent daarom ook het in vele opzichten zoo voortreffelijk gedenkschrift van den „Evangelischen Oberkirchenrat" van 1877, dat de leer van den Zondag in de Hervorming onvoltooid is gebleven. Want door de bepalingen van toen, is „noch de beteekenis van een dag voor uitspanning en rust na zes dagen van arbeid naar waarde geschat voor ziel en lichaam, noch een aanwijzing gegeven voor een echt evangelische Zondagsviering". Het moet toegegeven worden, dat een Zondag naar de Luthersche kerkelijke bepalingen van de 16de en 17de eeuw tamelijk gelijk zou moeten zijn aan den Zondag van Genève en der Puriteinen. Hoe juist ook de Hervorming het Woord Gods in het middelpunt van de Zondagsviering gesteld heeft en nadruk heeft gelegd op de noodzakelijkheid van stichting, zoo heeft men toch de *zelfstandige* beteekenis van den rustdag niet voldoende begrepen.

Deze beteekenis van den Zondag moest in de eerste plaats de aandacht vragen, toen het wederontwaakte kerkelijke bewustzijn van de 19de eeuw het arbeidende volk geknecht vond in een nieuwe slavernij. En de *Inwendige Zending* trok zich het lot van dat volk aan. Daarbij kwam toen hulp van heel andere kanten. Het arme geknechte volk was begonnen zich zelf op te heffen. Daar het bij de kerk geen medegevoel met zijn toestand vond, volgde het de leiders bij wie het dat wel meende te vinden en door hen werd het toen gevoerd op den breeden stroom van het „tegenwoordige leven" met al zijn streven en strijden. De *Sociaaldemokratie* nam den eisch van Zondagsrust in haar program van Gotha (1875) op, en in het Erfurter Program (1891) werd die nader bepaald in dier voege, dat „een ononderbroken rusttijd van minstens 36 uur elke week voor elken arbeider" moest geëischt. In overeenstemming met het „positivistisch" standpunt, werd het betamelijke en noodzakelijke van een dag rust na zes dagen arbeid niet uit een Godsbevel, maar uit de *ervaring* bewezen. In Frankrijk was deze ervaring reeds door de practijk geleerd.

De revolutie had een week van tien dagen ingevoerd, dus een vrije dag na negen arbeidsdagen, maar het keizerrijk was tot de oude week teruggekeerd.

In de tweede plaats kwam er hulp van de geneesheeren. De *medische wetenschap* toonde aan dat, evenals na het arbeiden en waken de nachtslaap noodig is, zoo ook na een periode van arbeidsdagen een rustdag noodzakelijk was, om de verbruikte lichaamskrachten te vervangen, opdat de mensch zijn kapitaal aan gezondheid niet zou interen, maar dit zoo mogelijk intact zou kunnen bewaren. Door de chemische geneeskunde in 't bijzonder (v. Pettenkofer) werden de meest verrassende resultaten gepubliceerd met betrekking tot de sappen en krachten van 't menschelijk lichaam juist in hun verhouding tot de getallen zes en zeven. Daarbij komt, dat een verschillende maat van gezondheid en levensduur werd waargenomen onder de handarbeidende klassen in landen die de Zondagsrust als volksgewoonte kennen, als Engeland en Amerika, en degenen die haar verloren hebben, als Frankrijk. Door de nieuwe vereenigingen voor invoering van Zondagsrust werden ook waarnemingen gepubliceerd, die aantoonen, dat bij de werkende dieren dezelfde behoefte aan ontspanning en dezelfde volgorde van de Zondagsrust zich vertoonen.

Nu moet men deze feiten der ervaring door de moderne wetenschap ons in de hand gegeven eens goed beschouwen en dan daarbij overwegen, dat voor 3000 jaar een volk, ofschoon barbaarsch in vele opzichten naar onze opvatting, dat dit volk met gevoelige omzichtigheid in 't belang van mensch en vee, zelfs van de akkers, een sabbatsverordening opstelde, die het uitgesproken doel had, de economische veerkracht te vermeerderen en grooter resultaat te verkrijgen; want dit doel ligt opgesloten in de uitdrukking: de *zegen* van den Sabbat. Als men dit goed overweegt, moet de vraag wel worden gesteld: was de Israëlitische Sabbat slechts een product der ervaring of werkten hier nog andere krachten mede? Was de menschheid, was dat volk bij den toenmaligen

stand van de economische ontwikkeling, zelfs wel in de gelegenheid, voldoende ervaringen te maken over de ondermijnende kracht van den lichamelijken arbeid? Wij zien in de weekindeeling met den eenen rustdag veel eer het product van goddelijke openbaring. Reeds de oermenschheid, die dichter stond bij het leven in God en uit God, en die voor de natuurorde van God een soort natuurlijk instinct had, begon den zevenden dag te vieren, waarvan ook bij heidensche volken later nog sporen te vinden waren. Op deze oeropenbaring greep de door Gods Geest verlichte Mozes terug, en gaf aan deze inrichting een vorm, die bij heel het doel van de Sinaïtische wetgeving past. Wij zien dus in den Sabbat van de Mozaïsche wet, den vorm van een algemeene en duurzame goddelijke bepaling, maar een vorm die zich aanpaste aan de plaatselijke en tijdelijke toestanden, waarop heel de wet was berekend. Evenals het huwelijk een voor heel den duur van het menschelijk geslacht niet te ontberen goddelijke natuurorde is, die *voor* Mozes reeds bestaat, *door* Mozes bepaalde wettelijke vormen ontvangt, welke in het Nieuwe Testament worden „vervuld”, d.i. naar de oorspronkelijke goddelijke gedachten opgesteld en daartoe van hare Mozaïsche beperktheid worden ontdaan, — evenals de eigendom een voor heel den duur van het menschelijk geslacht niet te ontberen natuurorde is, die *voor* Mozes reeds bestaat, *door* Mozes bepaalde wettelijke vormen ontvangt, welke echter niet eenvoudig onveranderd konden blijven bestaan, — evenzoo is het rusten na zes arbeidsdagen een voor heel den duur van het menschelijk geslacht niet te ontberen natuurorde, die *voor* Mozes gedeeltelijk bestond, *door* Mozes bepaalde wettelijke vormen ontvangt, die in het Nieuwe Testament zijn omgewerkt naar den aard van hunne materie. Deze goddelijke scheppingsorde kennen wij *door een openbaring*, die wij met een geloovige gehoorzaamheid naderen. En deze openbaring zien wij in de instellingen van het Oude Testament, wier kern in het Nieuwe Testament wordt overgenomen door de uitspraak van den Heer: de sabbat is er

terwille van den mensch — dus *hij is er* en werd niet opgeheven. Maar deze openbaring aangaande de goddelijke bestaansvoorwaarden van het menschelijk bedrijfs- en arbeidsleven legitimeert zich tegelijkertijd aan de ervaring der eeuwen en van het heden. En zoo stellen wij in den naam van het Christendom de volgende eischen:

De maatschappij heeft als goddelijken regel te erkennen, dat op zes arbeidsdagen een rustdag volgt; voor het welzijn van het sociale leven moet de enkeling voor zijn arbeidsleven zich aan dezen regel binden en de maatschappij moet er voor zorgen, dat geen van hare leden het recht op Zondagsrust wordt ontnomen, met andere woorden dat geen van hare leden de vervulling van zijn plichten wat betreft het rusten na zes arbeidsdagen onmogelijk wordt gemaakt.

3. Gelijk wij in het 7de gebod van den dekalooq de goddelijke openbaring vinden over de regeling van het geslachtsleven, in het 8ste over den eigendom, in het 5de over het gezag, zoo zien wij in het 4de de goddelijke openbaring over het vieren van den zevenden dag waardoor het menschelijke arbeidsleven wordt geregeld en waarin wordt gewaarborgd de heiliging van heel het aardse leven door het in betrekking te brengen met God. En zoo wordt het duidelijk, dat wij aan het 4de gebod geen andere plaats in de christelijke ethiek kunnen geven, dan aan eenig ander der geboden. Het geeft ons niet minder dan elk der andere, *een goddelijk goed en de wijze waarop wij dit goed hebben te gebruiken*. En verwaarloozing van dit goed is niet minder zonde tegen God, dan misbruik van eigendom zoo van zichzelf als van anderen of dan verachting van het huwelijk en het overheidsambt.

De tegenstand van de theologie, die ook heden nog krampachtig zich vasthoudt aan de uitspraken van de belijdenisschriften der Hervorming, berust principieel op een onjuiste opvatting van de wet. Al heeft Christus, wat den Sabbat betreft, uitsluitend geijverd tegen de verkeerde opvattingen van de Pharizeën, die door hunne 39 sabbatsverboden de grondgedachte van den dag verloren hadden — zoo heeft Hij

toch geen woord gezegd waaruit men kan opmaken, dat Hij bedoelde den feestdag in de toekomst te doen vervallen. Hij noemt zich een heer van den Sabbat niet om hem op te heffen, maar om hem te gebruiken voor zijn heilsplan, wat ook in het Oude Testament is geschied (Mt. 12:8 v.v.). En hierboven wezen wij er reeds op, dat Hij den Sabbat beschouwde als een instituut ten dienste van het heil der menschen. Overal stelde Hij de oorspronkelijke bedoeling van de wet in het licht, namelijk haar opvoedend karakter (Mt. 19: 4, 8). En Hij heeft er op gewezen, dat God spoedig metterdaad een eind zou maken aan de heerschappij van deze pedagogie (Joh. 4:21). En zoo heeft Hij het ook klaar voor oogen gesteld, dat de Sabbat het goede niet moest in den weg staan maar het bevorderen (Luc. 6: 9), dat de wil Gods door zich eenvoudig van arbeid te onthouden niet wordt volbracht en dat men door noodzakelijken arbeid het gebod niet overtreedt. Dat ook de Apostelen met de „vrijheid van de wet” geen opheffing van de goddelijke grondbeginselen voor het mensche-lijke leven hebben bedoeld, is door ons al uitvoerig aangetoond. Maar hebben zij ook de Zondagsviering daartoe gerekend? — dat is de vraag. Een direct antwoord geeft het Nieuwe Testa-ment hierop niet, noch bevestigend, noch ontkennend.

Men heeft als bewijs voor de ontkenning aangevoerd: Rom. 14: 5; Gal. 4: 10 en Col. 2: 16. Hier wordt uitge-sproken, dat wie zich gebonden voelt bepaalde dagen in acht te nemen — in Col. 2 worden genoemd: feestdagen, de nieuwe maan en sabatten — daarover niet moet worden lastig gevallen; het is een gewetenszaak; maar evenmin moet hij geoordeeld worden, die zich hierin niet gebonden voelt. Naar deze plaats lijdt het geen twijfel of Paulus treedt op tegen de meening, dat het houden van de oud-testamentische wettische be-palingen, die betrekking hebben op den Sabbat, ter bereiking van het heil noodzakelijk is. Naar de oud-testamentische wetgeving, die de verhouding tot God door een rij van sym-bolische handelingen regelde en afbeeldde, mocht op den sabbat geen vuur worden aangelegd, een bepaalde afstand

niet worden atgelegd enz., evenzoo goed als er geen varkensvleesch mocht gegeten en geen maaltijd mocht worden gebruikt, zonder zich vooraf gewasschen te hebben. De Christenen uit de Joden bonden zich nog aan deze voorschriften, waarbij zij waren opgevoed; het was hun een nationaal gebruik geworden, als hoedanig Paulus ze dan ook behandelt; maar hij wijst ze zeer beslist van de hand, als men ze tot een godsdienstig voorschrift in de gemeente van Christus wil maken.

Hoe weinig men daarbij van de meening geweest kan zijn, dat *in 't geheel* geen onderscheid tusschen de dagen meer bestond, blijkt wel hieruit, dat de kerk van den beginne aan de weekindeeling heeft overgenomen, en dat Paulus den eersten weekdag *met* heel de eerste gemeente als den dag des Heeren gevierd heeft. Hij heeft ook zelf verzocht, dat ieder op elken eersten dag der week iets zou wegleggen voor de collecte, die hij hield voor de gemeente te Jeruzalem (1 Cor. 16 : 2); en daarmede wijst hij aan hoe deze dag van de anderen wel moet worden „onderscheiden” en hoe bovengenoemde plaatsen *niet* zijn bedoeld. De Apostolische gemeente heeft den dag des Heeren dus wel gevierd. Zij heeft de oud-testamentische idee van den Sabbat als de dag van vreugde, rust en stichting, als kenteeken van hen die Christus toebehooren, overgedragen op den dag des Heeren, den gedenkdag der opstanding. Zij heeft de grondgedachte niet zoo als in het Oude Testament geschiedde, in wettelijke bepalingen gedrongen, maar zij heeft haar uitgebouwd tot een christelijk gebruik, waarbij feestelijke overwinningsvreugde op den voorgrond treedt, maar waarbij lichamelijke ontspanning niet wordt vergeten. Uit het feit, dat in de eerste eeuwen naast den Christelijken Zondag nog de Joodsche Sabbat bestond, blijkt duidelijk dat de kerk het voorschrift: Gij zult den rustdag heiligen! — niet in den zin van het Oude Testament, van den Sabbat op den Zondag heeft overgedragen. Dit is de dwaling van het latere Calvinisme. De kerk heeft daarentegen de *eene* idee op tweeërlei wijze uitgedrukt: op den Sabbat uit piëteit en accommodatie, op den Zondag uit innerlijken drang. Zij heeft hier

instinctief gehandeld, dat wil zeggen zij handelde onder de leiding van den Heiligen Geest, maar zonder klaar bewustzijn van 't geen zij deed, zonder de sociale beteekenis van den rustdag, de weldaad van het goddelijk geschenk, naar voren te brengen.

4. Wij weten hoe de Zondagsviering zich later heeft ontwikkeld en hoe noodig het was, dat de Hervormers opnieuw protesteerden tegen den wettischen geest ook in betrekking tot de godsdienstige feestdagen. Wij hebben verder gezien, dat onze tijd door de ontwikkeling van het economische leven, een opvatting van den rustdag gaat krijgen, die nu eerst geheel de beteekenis van deze goddelijke instelling doet verstaan. De wettische opvatting van den Zondag wijzen wij van de hand. Maar dat het gaat om een daad van geloofsgehoorzaamheid, blijft tusschen ons en onze tegenstanders een tegenstelling uitmaken. Men heeft verwarring gesticht door de uitdrukking „Scheppingsorde”; men wil wel erkennen, dat de Zondag tot de orde der schepping, maar niet dat hij tot de orde der verlossing behoort. Ook deze uitdrukking doet niet anders dan onze vraag en heel de christelijke ethiek vertroebelen, en ik moet het als een groote gedachtenloosheid bestempelen, dat men zulk uitdrukkingen in zwang heeft gebracht. Behoort dan b.v. de eigendom tot de orde der verlossing? en rekenen we het den christen toch niet als zonde aan, het eigendomsrecht en den eigendomspligt aan te randen? Het is voor den christen zonde meer te eten dan hij verdragen kan en het is eenerlei tot welke orde dit moet worden gerekend; het is hem zonde zich te wreken, den echt te verbreken, de goddelijke natuurgaven in brooddronkenheid te verkwisten: en zoo is het ook zonde 's Zondags te „werken”. Waarin dit werk bestaat, daarover kan geen casuïstiek worden opgesteld.

De instelling van den rustdag is blijvend. En de christenheid laat ook *hierin* zich door den Heiligen Geest in alle waarheid leiden, om te weten hoe Gods wil in de verschillende tijdsomstandigheden telkens moet worden toegepast.

De aardsche overheid geeft wetten ter bescherming van de maatschappelijk en zedelijk zwakken. Maar sommige dingen vallen buiten haar terrein. En zoo moet dan ook de enkele christen zich door Gods Geest laten aanwijzen hoe hij *zijn* rust en *zijn* rustdag zal heiligen. Van het grootste gewicht hierbij is, *dat hij zich niet door berekeningen omtrent de gevolgen, maar door gehoorzaamheid des geloofs laat leiden.* De geestelijke arbeider, die 's Zaterdagsavonds juist op een punt gekomen is dat hem bijzondere belangstelling inboezemt, zegt allicht bijzichzelf, dat het noch zijn geest bijzonder inspant, noch zijn stichting wegneemt, als hij voor en na de godsdienstoefening zijn door-de-weeksche arbeid lezend en schrijvend weer opneemt. En toch zal hij den zegen van de gehoorzaamheid op het geloof ervaren, die hem er aan gewennen wil den Zondag te wijden aan andere bezigheden dan die van door de week. Met de wettische casuïstiek wijzen wij ook het onchristelijk liberalisme af, waartoe wij afglijden als wij Gods genadegift, die Hij der menschheid in den zegen van de Zondagsrust schenkt, niet als zoodanig hoogschatten. Als het Oude Testament zegt: Heden is het de rustdag des Heeren, nu behoeft gij niet te werken en toch zult gij meer succes hebben op uw arbeid van zes dagen dan wanneer gij zeven dagen achtereen bezig waart geweest — welk een geschenk is dat dan! En zal nu de verhevenheid van het Nieuwe Testament boven het Oude hierin moeten bestaan, dat het heet: Nu zijt gij niet meer onder de wet, nu moet gij ook 's Zondags op de fabriek, op het land, op het kantoor gaan werken? *Het arbeidsgebod van God is zoo ernstig en gewichtig, dat alleen God zelf mij de vrijheid kan geven, mij voor een geheelen dag van arbeid te ontheffen en toch op zijn zegen te mogen hopen.* Heeft God mij er echter verlof toe gegeven, dan is het een misdrijf als ik dit veracht en meen, dat ik den Goddelijken zegen, door mijn arbeid op den zevenden dag, nog wat kan vergrooten en verbeteren.

Zoo is het dus een door God vastgelegde bestaansvoorwaarde voor het menschenlijke arbeidsleven, dat op zes dagen van

arbeid een dag van rust volgt. Die dag moet rustdag wezen, op dezelfde wijze als waarop de andere dagen werkdagen zijn. Dat wil zeggen: evenals op die dagen tusschen den arbeid door, uren van rust liggen en de vrije avond er op volgt, zoo zal ook op den rustdag allerlei werk moeten worden verricht, dat den Farizeën een aanstoot is, maar dat met de wijding van den rustdag niet in strijd is. Deze bezigheid kan zelfs individueel zeer verschillend zijn: voor den een storend, voor den ander niet. Zoo kan men ook op dien dag elkander wederkeerig zijn arbeidskracht ten dienste stellen, door dat b.v. huisgenooten afwisselend den noodzakelijken huisarbeid verrichten of het huis bewaken, terwijl de anderen in godsdienstoefening of elders hun Zondag vieren. Voor *allen* echter is maatgevend, dat de vervulling van deze goddelijke levenswet *zich niet bepaalt tot het Zondagsvieren alleen*, en dat de zegen op den arbeid in de maatschappij niet aan het rusten op zichzelf is verbonden, maar wel aan de stichting die door die rust wordt mogelijk gemaakt. Niet op het *inacht nemen* maar op het *heiligen* van den rustdag wordt zegen geschonken. En wij stemmen met de Hervormers hierin weer overeen, dat wij den meesten nadruk leggen op het Woord van God, waardoor onze rust geheiligd wordt. Wij nemen alleen het object van deze heiliging, den rustdag, minder abstract dan zij.

Volgens al hetgeen hierboven aangevoerd is, heeft de christelijke maatschappij er niet slechts voor te zorgen, dat elk van hare leden in staat wordt gesteld Zondagsrust te genieten, maar haar moet er ook veel aan gelegen zijn, dat al hare leden begeeren hunnen Zondag op de *juiste* wijze te vieren. En hier opent zich een breed gebied van socialen arbeid voor de kerk. Den zegen van den Zondag moet zij ons volk leeren verstaan, zij moet het volk zich leeren gewennen aan een goede Zondagsviering bestaande in aantrekkelijke, stichtelijke godsdienstoefeningen, maar ook in christelijk gezelschapsleven, gezellig familieverkeer en dergelijke. Onafwijsbare voorwaarde hierbij is een juist begrip van Gods wil — en de voornaamste hinderpaal is daarom de theologie, die niet mee

doorleven wil de ervaringen van de maatschappij in de laatste eeuwen en die door hare verdediging van het standpunt der belijdenisschriften uit de 16de eeuw, tot abstracties komt, die voor onzen tijd onbruikbaar zijn. Door den Zondag wordt de geheele week — door de Zondagsviering heel het arbeidsleven geheiligd. De Zondagsviering is een bolwerk voor het gezinsleven, aan welks ontwikkeling en verbetering de tijden van rust moeten gewijd. En niet minder schept de Zondag gelegenheid om de menschheid, door het economische leven en de eigendomsverhoudingen verdeeld, te vereenigen en het bewustzijn van saamhoorigheid te vernieuwen. Zoo zien wij in den Zondag den gewichtigsten factor voor de vorming van het maatschappelijke leven in christelijken geest, wijl die dag van bijzondere beteekenis is zoo voor het gezin en den arbeid, als voor de onderlinge verhouding der standen.

HOOFDSTUK V.

DE EIGENDOM.

De sociale geest van het Nieuwe Testament wil de menschheid organisch verbinden. Door geestelijke middelen moet dat geschieden. Maar tegelijk doen ook natuurlijke krachten en uitwendige verhoudingen hun kracht gelden en brengen eveneens de menschen tezamen — of doen hen uiteengaan. Nu komt het er op aan die krachten en verhoudingen met den christelijken geest te doordringen, opdat zij niet scheiden, doch alleen verbinden, de menschheid niet verhinderen, maar helpen hare eeuwige roeping te vervullen. Om dit te kunnen doen, moeten ze naar de grondbeginselen van het Christendom, voor het maatschappelijk leven geopenbaard, worden geregeld. Als een van deze beginselen leerden wij den arbeid kennen. Een andere vraag van niet minder gewicht voor de maatschappij is deze: Op welke wijze zullen de producten van den arbeid aan het verbruik worden overgegeven? Tweeërlei is hier mogelijk. Men stelt zich òf op het standpunt van het individu en zegt: Het geproduceerde behoort aan den arbeider, het wordt zijn eigendom, hij moet zich en de zijnen er mede onderhouden en verder er van afstaan wat voor het onderhoud van de medemenschen dus van de gemeenschap, noodig is. Of men stelt zich op het standpunt van de gemeenschap in wier belang toch geproduceerd wordt en men zegt: *haar* behoort het arbeidsproduct en zij kent het individu toe het aandeel in de producten van den gemeenschappelijken arbeid waar het recht op heeft.

Wanneer het vraagstuk op deze wijze gesteld wordt, dan lijdt het geen twijfel, of de Heilige Schrift stelt zich op het eerste standpunt; zij laat niet de individuen door de gemeenschap, maar de gemeenschap door het individu onderhouden, m. a. w.: zij stelt het recht van privaatbezit vast. Voor wij nu het bewijsmateriaal voor deze stelling gaan samenbrengen, geven we eerst een kort overzicht van de theorien, die over den eigendom zijn opgesteld.

De vraag naar het recht van privaatbezit kan ook worden genoemd het vraagstuk van de verhouding van het recht van individu en gemeenschap op het bezit van den bodem. De aarde is gegeven aan heel de menschheid om haar arbeidskracht te ontplooien en de schatten der aarde te genieten. Hier ligt schijnbaar een tegenstelling tusschen egoïstisch recht op persoonlijk genot en persoonlijke krachtsontwikkeling en het algemeene welzijn. Vroeger hebben we gezien hoe door eenzijdig den nadruk op het eerste te leggen, het economisch individualisme is ontstaan met al zijn schaduwsijden en hoe door het tweede op den voorgrond te stellen het kommunisme zijn intree deed. Wij hebben als de taak van een gezond socialisme aangewezen: de vrije ontplooiing van het individu in overeenstemming te brengen met het recht, dat de gemeenschap heeft op de gaven die de gemeenschappelijke aarde biedt. De mogelijkheid daarvan ligt in het feit, dat het individu weliswaar vrijheid van arbeiden verlangt om te kunnen blijven bestaan, maar dat tegelijk deze vrije ontplooiing van de individueele arbeidskracht noodig is voor het economische leven van de gemeenschap. In het laatste vindt het eerste zijn doel. Het privaatbezit is dus noodzakelijk als garantie van vrijheid voor het individu in zijn *productie* (niet in zijn consumptie), en het heeft zijn grens in het einddoel van alle productie, nml. de bevordering van het algemeen welzijn.

Ook de geschiedenis van rechtsphilosophie en staathuishoudkunde wijst uit, dat het streven steeds ernstiger is geworden om het recht van het individu niet geïsoleerd, in

tegenstelling met het algemeen welzijn te behandelen. Reeds Aristoteles had een systeem aanbevolen, dat het midden hield tusschen de beide uitersten: de goederengemeenschap vertegenwoordigd door Plato, en het privaatbezit waarbij men in zijn tijd zwoer. Hij wilde dan aan het privaatbezit vasthouden, maar het zoo veel mogelijk dienstbaar maken aan het algemeen welzijn. En den Kerkvaders kon het niet moeilijk vallen aan zulk een voorarbeid hunne christelijke ideeën vast te knoopen.

Bij hen en in heel de Middeleeuwen treedt de idee van de persoonlijkheid op den achtergrond; de eigendom wordt feitelijk beschouwd uit het oogpunt der gemeenschap. Bij enkele *Kerkvaders* zijn uitingen te vinden, die door en door communistisch klinken. Voor het kanonieke recht is gemeenschappelijk bezit het ideaal en kloosterorden met hunne bezitloosheid van het individu, gelden als toonbeelden van het wezenlijke, volkomene Christendom, al werd dan ook het recht van privaatbezit nooit bestreden. Zijn bestaan wordt eenvoudig geaccepteerd als een goddelijke instelling, bekrachtigd door het 8ste gebod — maar het is ingesteld en toegelaten vanwege de zonde. De rijkdom moet naar Gods wil, dat is ten beste van anderen worden gebruikt. Het zedelijk recht van het privaatbezit gaat slechts zoover als het gebruikt wordt voor het noodzakelijk eigen onderhoud en ten behoeve van de noodlijdenden. Zoo kan *Augustinus* zeggen: „res alinae possidentur, cum superflua possidentur”¹⁾ — een woord dat opvallend doet denken aan dat van Lassalle „Eigendom is diefstal”. Augustinus verklaart dan verder aldus: God geeft U wat gij noodig hebt; geeft Hij U meer dan gij behoeft, dan geeft Hij U dat juist voor anderen; wanneer gij niet weldadig zijt, dan houdt gij dus in wat aan anderen toekomt. En Basilius zegt ergens: „Zeg mij toch wat gij werkelijk uw eigen moogt noemen. Op welke wijze hebt gij het ontvangen? Evenals wanneer iemand, die in het theater een

1) »Wat men te veel bezit, behoort aan anderen.”

plaats ingenomen heeft en daarna allen, die na hem komen terugdringt.... zoo leggen de rijken beslag op 't geen aan allen toebehoort en noemen dat dan hun eigendom."

Men ziet, dat de Kerkvaders niet in staat geweest zouden zijn, een goeden grondslag voor het recht van het privaatbezit te geven. Ook in de Middeleeuwen staat het niet anders en het blijft zoo zelfs in de Protestantsche theologie van de 17de eeuw. Bij Joh. Gerhard e. a. vinden we bijna dezelfde uitdrukkingen als bij Thomas Aquinas, de Kerkvaders en Aristoteles. En geen antwoord wordt gegeven op de vraag waarop het voor de christelijke wijsbegeerte zoo zeer aankomt: is het privaatbezit een instituut, dat slechts tijdelijk door God is toegelaten, ter wille van de hardigheid des harten evenals de polygamie, die toch als een lager standpunt, als zonde moet bestreden — óf is het een goddelijk instituut niet van historische beteekenis alleen, maar dat om zijn innerlijke waarde recht op bestaan heeft en daarom ook een bepaalde taak heeft te vervullen? Met de 17de eeuw begon de filosofie, onafhankelijk van het christelijke denken, zich met de theorie van den eigendom bezig te houden. En zij ging van het tegenovergestelde standpunt uit: van het individueele recht. Te verklaren is dit uit den invloed van het Romeinsche Recht, dat gemeenschappelijk bezit niet eens kent en overal nadruk legt op het egoïstisch recht van het individu. Zoo laat zich begrijpen, dat de eerste eigendoms-theorie door *Hugo de Groot* haar recht vindt in de eerste inbezitname, dus in een zuiver egoïstische daad van geweld, die weliswaar niemand behoeft te benadeelen, maar waarbij naar de mogelijkheid van zulk een benadeeling ook heel niet gevraagd wordt. Nu openbaart zich echter zooals wij reeds opmerkten, uit het denken van latere tijden in toenemende mate een ernstig streven, om bij de theoretische fundeering van het privaatbezit, ook het algemeen welzijn te garandeeren. Vooral tegenover het communistisch socialisme was het noodzakelijk geworden de liberale ekonomie met haar koud egoïsme te overwinnen. Voor de alleenheerschappij van de macht kwamen in de

plaats: de idee van de persoonlijkheid — de overtuiging dat met recht aanspraak kan gemaakt worden op 't geen door eigen arbeid is verworven — het inzicht, dat het pivaat-bezit zeer bevorderlijk is aan de productiviteit van het economische leven. En bij al deze overwegingen is de sociale gedachte, de bevordering van het algemeen welzijn, het leidend beginsel geworden. Dit is het hoogste wat bij de ontwikkeling van de eigendomstheorie van het standpunt der ekonomie kan bereikt worden.

Maar deze beschouwingen zijn voor een *christelijke* maatschappijleer niet voldoende. Zij zijn toch steeds gebaseerd op de doelmatigheid van het pivaatbezit en die wordt door het communisme geloochend. Wij moeten dus óf ingaan op een discussie over het doelmatige van economische instellingen — maar op deze wijze kon de *christelijke* ethiek zeker niet het pivaatbezit rechtvaardigen, zij moest het dan overbrengen naar de neutrale zone, óf wij moeten ons terugtrekken op het recht van het individu en dus blijven staan op den bodem van het natuurrecht. De tegenstelling, die de christelijke ethiek te overwinnen heeft, wordt door Rothe in zijn handboek zeer scherp aldus geformuleerd: „Het verwerven van bezit schijnt in openlijke tegenspraak te zijn met den eisch van liefde. Deze verlangt namelijk, dat de enkeling absoluut in gemeenschap trede met zijn naaste, dat hij hem zonder voorbehoud laat deelen in al de zedelijke goederen, die hij heeft voortgebracht, dat heel zijn handelen door liefde worde bestuurd en ten doel hebbe de gemeenschap tusschen hem en zijn naaste mogelijk te maken. Maar men doet juist het tegendeel als men zich allerlei gaat toeëigenen; dat is een verwerven van eigendommen, van zedelijke producten en goederen, die uitsluitend aan hem, die ze zich verwierf toebehooren en zoo aan de gemeenschap worden onttrokken. Deze tegenstelling moet opgeheven worden, wil het verwerven van bezit te rechtvaardigen zijn.”

Hier hebben wij het probleem: de tegenstelling van individu en gemeenschap wordt tot tegenstelling van zelf-handhaving

en zelf-overgave met betrekking tot het beslag leggen op en het bewerken van de natuurgoederen, die in ons bezit zijn gekomen. Wij kunnen niet volstaan met te spreken van een natuurbasis, die de persoonlijkheid voor hare ontwikkeling noodzakelijk leggen moet of van de taak des menschen om te heerschen enz. Want daaruit kan onmogelijk de gevolgtrekking worden gemaakt, dat het privaatsbezit met al zijn schrijnende tegenstellingen zedelijk bestaansrecht heeft in een maatschappij, die onvoorwaardelijke naastenliefde als beginsel heeft. Rothe heeft de problemen wel heel klaar gezien, maar dat hij zelf niet tot een klaar inzicht is gekomen, bewijst wel zijn resumeerende opmerking: dat het recht van privaatsbezit zich oorspronkelijk grondt op de productie door verwerking, dus op de „bearbeiding der dingen”. Dat ik iets als bezit *heb*, kan zich daarop beroepen; maar dat dit bezit door de maatschappij als een *recht* moet worden erkend, daarvoor moeten, in een *christelijke* maatschappij althans, andere bewijsgronden aangevoerd.

Natuurlijk ontbreken in onze nieuwere theologische ethiek niet de voornaamste elementen van het christelijk eigendomsbegrip: de menschelijke persoonlijkheid; de beheersching van de materie door den geest, die zich de dingen toeigent en ze gebruikt om zijn machtswerking op het schepsel te vergrooten; ook de verplichtingen tegenover de medemenschen, die daarbij toch blijven bestaan en dergelijke meer. Maar ik vind in de theologische ethiek, ofschoon zij zonder uitzondering staat op 't standpunt van het privaatsbezit, geen argumenten, die overtuigend de theorie van het gemeenschappelijk bezit weerleggen, dus geen bevredigende theorie van het recht op privaatsbezit, door die ethiek zelve voorgestaan. De heerschappij van den geest, de ontwikkeling van de persoonlijkheid door zich nieuwe organen te scheppen, zou toch ook wel *zoo* gedacht kunnen worden, dat God niet direct, maar door bemiddeling van de gemeenschap, aan het individu de organen voor zijn machtsontplooiing toevertrouwde. En zou niet het algemeen welzijn, dat de theologische ethiek op 't oog

heeft, als ze het privaatsbezit verplichtingen oplegt, in een kommunistische maatschappij wellicht nog beter worden behartigd? De christelijke maatschappijleer kan alleen met *die* theorie van den eigendom tevreden zijn, welke in staat is het christelijk-geaarde communisme te weerleggen. Zijn wij daartoe niet in staat, waarom zullen wij dat communisme dan niet stellen als het christelijk ideaal, dat verwerkelijkt moet worden? Het is toch aldus gesteld, dat of het gemeenschappelijk bezit werkelijk het hooge christelijke ideaal voor de maatschappij is — in dit geval moet dan het privaatsbezit bestreden worden; of het privaatsbezit is een goddelijk instituut, een bestaansvoorwaarde voor het maatschappelijk leven — maar dan moeten we alle pogingen om het op te heffen verwerpen; en dat niet, omdat ze wel goed bedoeld, maar onpractisch zijn, doch omdat ze de samenleving ontbinden en verderven.

2. In het Oude Testament worden alle aardsche goederen beschouwd als een eigendom van God, dat den mensch slechts voor een tijd als bezit is toevertrouwd. De eigendom is dus een ambt, een van de ambten waarmede God zijn volk, heel zijn volk, zegenen wil. Ook in het Nieuwe Testament treedt de christen slechts op als beheerder van de goederen door God hem toevertrouwd. Die gedachte ligt niet zoo zeer in de gelijkenis van den rentmeester (Luc. 16) op zichzelf, als wel in de vermaningen tot trouw in het kleine, waarvoor Jezus deze gelijkenis gebruikte (vs. 10—12). Die gedachte ligt evenzeer uitgesproken in de waarschuwingen tegen bezorgdheid, met heenwijzing naar God, die ons alles schenkt, tot wien Jezus ons ook leerde bidden om het dagelijksche brood. Alles wat wij dus aan eigendom bezitten, dat ontvingen wij van God. Onze eigen arbeid, dien wij aan de dingen besteedden, de gelegenheid tot inbezitname, die wij hadden en dergelijke meer, *ze geven ons op zichzelf nog heel geen recht*, ze zijn slechts verschillende momenten van het goddelijk handelen, waardoor Hij het ons beschikte deel doet toekomen.

Nu is door deze beschouwing het privaatsbezit zeker nog Christendom en Maatschappij-leer.

niet als noodzakelijk aangewezen. Integendeel schijnt het Nieuwe Testament zelfs als ideaal van den christen een volkomen *bezitloosheid* te stellen. In dezen zin heeft men verklaard de vermaningen, die Jezus Christus gaf in de bergrede en op andere plaatsen, waaraan schijnbaar slechts kan worden voldaan door van het privaatbezit werkelijk afstand te doen (Mt. 5 : 40; 10 : 9, 10; Luc. 12 : 33; speciaal Mt. 19 : 21 v.v.). Maar hier worden de woorden van Jezus totaal misverstaan. Ze willen beschrijven de *gezindheid*, die de christen niet kan ontberen bij al wat hij te doen heeft met geld en goed; ze willen echter *niet een nieuwe wet* opstellen, die dan het optreden van den christen naar buiten zou regelen. De christen moet bereid zijn, ieder oogenblik al het zijne op te offeren, als de liefde het eischt, maar hij moet niet alles gaan weggeven, alleen om in 't geheel niets te bezitten. Deze radicale eisch werd meestal, ook daar waar ze buiten de bedelorden hier en daar gesteld is, niet gerechtvaardigd door het beginsel van naastenliefde, maar door een verkeerde en onchristelijke beschouwing van de menschelijke natuur. Het Christendom kan zulk een eisch reeds daarom niet stellen, omdat naar zijn geest het bezitten of niet-bezitten van aardsche goederen van veel te weinig beteekenis is. Maar het is wel van gewicht, dat men zijn hart niet aan de goederen hecht, wat geschieden kan, mogen de goederen veel of weinig in aantal zijn — dat de mammon niet ons heeft, maar dat wij den mammon hebben, dat wij bezitten als niet bezittende, gewinnen als niet gewinnende en verliezen als niet verliezende. Het is dus een *hoogere* zedelijke eisch zijn eigendom te behouden en de duizenden groote en kleine lastige vragen, die met het beheer zijn verbonden, moedig en geduldig onder de oogen te zien, dan ze uit den weg te gaan door afstand te doen van zijn bezit, waarmee de broeders niet zoo direct zouden gediend worden.

Verder heeft men op de eerste Apostolische Gemeente (Hand. 2—5) gewezen, om te bewijzen, dat gemeenschap van goederen het christelijk ideaal is. Hieromtrent staat vast:

1^o. dat het merkwaardige verschijnsel van het afstand doen van eigendommen, naar de berichten, die wij er over bezitten, beperkt gebleven is tot Jeruzalem en dat er in elk geval nooit ergens een kerkelijke bepaling van gemaakt is.

2^o. dat in de eerste gemeente totaal geen dwang bestond; de zonde van Ananias was niet het terughouden van een deel der opbrengst, maar zijn leugen.

3^o. dat tengevolge daarvan de verkoop van eigendommen niet algemeen was; de uitdrukkingen in cap. 2 : 45 duiden alleen aan, dat het herhaaldelijk voorkwam; cap. 4 : 34 klinkt wel is waar algemeen; maar dadelijk daarop wordt enkel het voorbeeld van Joses Barnabas genoemd; dat schijnt dus de algemeenheid uit te sluiten; waartoe anders alleen dat geval genoemd, als allen zonder uitzondering het hadden gedaan? Ook blijkt uit cap. 12 : 2, dat Maria, de moeder van Johannes Markus, haar huis had behouden.

Zoo komen we tot de gevolgtrekking, dat de wezenlijke waarde van de goederen-gemeenschap in de eerste gemeente te Jeruzalem, vooreerst gelegen is in de *gezindheid* van die discipelen, cp. 4 : 32 (niemand zeide, dat iets van het *zijne*, zijn eigendom *was*); die heeft dan voorzeker ten gevolge gehad, dat bij de groote armoede van vele gemeenteleden, een menigte eigenaren van onroerende goederen hun bezit verzilverden om in den grooten nood te voorzien. In zoover blijft deze handelwijze van de eerste Apostolische gemeente voorbeeld en maatstaf voor alle perioden van de kerkgeschiedenis, juist zooals de woorden van Jezus tot den rijken jongeling. Er kunnen altijd weer toestanden komen waarin een christen zoo handelen moet, als de eerste christenen gehandeld hebben. Maar deze beschouwing erkent, dat juist van uit het recht op privaatbezit deze zedelijke verplichting wordt gesteld. De christen heeft zijn persoonlijk eigendom ten algemeene nutte te besteden. Maar dat algemeen welzijn zal in verreweg de meeste gevallen, niet verlangen, dat hij zich van de beschikking over zijn bezit ontslaat. Maar in tegendeel, dat hij het vasthoudt om het zoo goed

mogelijk te gebruiken. Hoeveel ellende, stoffelijke en zedelijke nood, zou er komen, als het voorbeeld van de Jeruzalemsche gemeente herhaaldelijk en onbezonnen nagevolgd werd. De economische wantoestanden van de Middeleeuwen zijn grootendeels gevolg van de onjuiste beschouwing, dat het Nieuwe Testament tot bestrijding van de armoede geen ander middel kent, dan het bezit gelijk te maken, door er zich van te ontdoen en dat daarom het gemeenschappelijk bezit op zichzelf met den christelijken geest 't meest in overeenstemming is. Wij vinden in heel het N. T. daarentegen vermaningen tot weldadigheid en aalmoezendoen, wat de vrije beschikking over eigen bezit veronderstelt. En verder stelt het N. T. het gebod van arbeid, als een individueele werkzaamheid met persoonlijke verantwoordelijkheid voor het resultaat; de opbrengst wordt hem ter vrije beschikking gegeven, alleen met de zedelijke verplichting, die ten beste van de noodlijdenden te besteden, voor zoover hij daartoe in staat is, na de zijnen te hebben verzorgd.¹⁾ Het privaatzit, van waaruit de voor de christelijke ethiek zoo gewichtige geboden van arbeid, trouw en weldadigheid worden gegeven, behoort dus tot de blijvende levensbeginselen.

Het standpunt van het Nieuwe Testament is derhalve als volgt: De arbeid op zichzelf geeft den mensch recht op eigendom. Want het is God, die hem de kracht en geschiktheid, de gelegenheid en de middelen tot den arbeid heeft gegeven. En wanneer hij dus tengevolge van deze goddelijke leiding en toerusting, zoo hij die naar Gods wil gebruikt, vruchten ziet op zijn arbeid, dan zijn dat gaven van God, die hij niet gebruiken moet om zich zoo veel mogelijk genot te verschaffen —

¹⁾ 2 Thess. 3 : 10 ; 1 Thess. 4 : 11 ; Eph. 4 : 28 »opdat hij hebbe te geven»; deze combinatie is van gewicht; er staat niet: opdat de nooddriftige iets hebbe, maar opdat *hij* iets hebbe om te *geven* aan den nooddriftige; zie ook 1 Tim. 5 : 8 en Rom. 13, waar het oud-testamentisch verbod van stelen en begeeren wat van den naaste is, opgenomen wordt onder de grondbeginselen voor het maatschappelijk leven.

hiermede staat de christelijke beschouwing over den mensch, het menschenleven en over God in tegenspraak — maar om hem in de gelegenheid te stellen, mede te werken aan het groote werk van de bevrijding en volmaking der menschheid. Wij leven niet om gelukkig, maar om volmaakt te zijn en om anderen volmaakt en daardoor gelukkig te maken. Het privaatbezit, als gevolg van den menschelijken arbeid, moet dus worden gezien uit het oogpunt van de verplichting, die het individu heeft de gemeenschap te dienen. De mogelijkheid, dat een christen door de leiding en zegen Gods overvloed zou kunnen hebben en daarbij een ander in den nood zou kunnen laten zonder hem te helpen, sluit de christelijke beschouwing eenvoudig uit.

Zoo blijkt het privaatbezit noodzakelijk te zijn voor het bestand van de maatschappij. Het is met de menschen, waaruit deze maatschappij bestaat, zoo gesteld, dat zij noch den prikkel, die in het uitzicht op resultaat is gelegen, noch de hulp, die de welgestelde den behoeftige verleent, kunnen ontberen. Door elke *andere* inrichting zou de menschheid, als de maatschappelijke verhoudingen zich gaan ontwikkelen, uiteengerukt worden, terwijl alleen op *dezen* grondslag een vredige, harmonische ontwikkeling mogelijk is.

3. Wij hebben nu den grondslag gevonden voor een theorie van den eigendom, waardoor de schijnbare tegenstelling van individueel en gemeenschappelijk belang ook voor het christelijk bewustzijn wordt opgelost. Wij spreken nu niet meer van het staven van een recht op bezit, maar van de *verplichting* daartoe. Slechts op deze wijze kunnen wij voldoen aan de eischen, die aan een wetenschappelijke behandeling van de ethiek worden gesteld. Want die wil toch het zedelijk handelen beschrijven als gedragen door één beginsel. Dat moet echter mislukken, wanneer ik begin een recht op eigendom vast te stellen b.v. op grond van het eerste in-bezit-nemen of van de behoefte aan de ontwikkeling van mijne persoonlijkheid, en als ik dan dat recht tracht te beperken van een heel ander beginsel uit, nml. van dat der naastenliefde. Zal er eenheid zijn

in ons handelen, dan moet dit verplichte gebruik van den eigendom zelf tot zedelijke voorwaarde van dat recht worden gemaakt en zoo moet dit recht reeds uit die verplichting worden afgeleid. Zoo gaat het voor ons niet om enkele plichten, die aan het bezit zijn verbonden. Dat geeft den indruk, als ware het privaatbezit op zich zelf een kwaad, dat door het opleggen van eenige verplichtingen zoo onschadelijk mogelijk gemaakt moet worden. Maar dat is een gansch verkeerde opvatting. De voornaamste plicht van den christen is: naastenliefde; alle andere verplichtingen vloeien hieruit voort. Hij is een deel van de menschheid, die voor haar bestand en welzijn op hem rekt. Nu hebben wij den eigendom leeren kennen als het middel voor den mensch om zijn macht verder te doen reiken dan het oogenblik. Om de gemeenschap te beter te kunnen dienen, moet het individu zich zoo goed mogelijk toerusten, zijn zedelijke persoonlijkheid door het vormen van persoonlijk bezit krachtiger maken. Hoe groot zijn de invloed en het nut van den vermogende! Zoo is dan de christen verplicht zich eigendom te verwerven.

Alleen wanneer zoo de eigendom als een plicht wordt gezien, kan de eenheid van de christelijk-zedelijke levensbeschouwing worden gehandhaafd. Wanneer ik niet anders dan het *recht* van privaatbezit bewijs, zooals dat meestal in de theologische ethiek geschiedt, dan zou men kunnen gaan zeggen: van dat recht doe ik uit vrije beweging afstand ten algemeen welzijn. De liefde ziet van het recht af. Dit is het standpunt van de Roomsche moraal, die geen eenheid is, daar zij een lagere en hoogere-geestelijke zedelijkheid onderscheidt: de eerste houdt vast aan het privaatbezit, want zij heeft er recht op; de tweede doet van het recht afstand en ontledigt zich, maar leeft dan tenslotte — zoo was de ontwikkeling van het monnikenwezen — van bedelarij, dus op kosten van de gemeenschap. Is dat naastenliefde? Wij houden daarentegen terwille van de naastenliefde aan de verplichting tot eigendom vast. De toepassing volgt dan vanzelf uit deze begripsbepaling. Wij begrijpen nu hoe Rothe zeggen kan: „Over niets heeft

de mensch zoo weinig vrije beschikking als over zijn eigendom."

De mensch is verplicht zich eigendom te verwerven — dat heb ik nergens beslist uitgesproken gevonden, dan alleen bij Rothe en in Wangemanns Handboek voor Catechismusverklaring bij het 8^{ste} gebod; daar heet het: „Wanneer het hebben van eigendom naar Gods wil is, dan is het de *plicht* van den mensch zich eigendom te verwerven, dien te vermeerderen en dan tot Gods eer te besteden." Zoo spreekt ook de Heilige Schrift er over. Hij moet arbeiden — opdat hij hebbe; maar hij moet hebben om te geven (Eph. 4:28). Het rechtsbegrip van den eigendom elimineeren wij niet, maar wij beziën het van hooger standpunt. Dorner, die eerst aantoonst, dat het Christendom het begrip van den eigendom in dier voege gewijzigd heeft, dat het beschouwd wordt als het beheeren van een toevertrouwd goed, zegt dan verder: „Het recht van beheer is een *recht* tegenover anderen; voor de andere menschen blijft hij eigenaar zoolang de Heer des huizes het ambt niet van hem wegneemt.... *Wanneer deze den afzonderlijken mensch iets toebedeelt, heeft Hij het geheel op 't oog.* Hij isoleert niet het individu van het geheel, maar Hij wil het voor het geheel tot stand brengen door den vrijen wil van den enkelen mensch." Treffend noemt Kähler ergens den eigendom een „voorwaarde voor de vervulling van den plicht tegenover de gemeenschap." En Rothe: „De tegenstrijdigheid (van toeëigenen en opofferen) vindt hiër in zijn oplossing, dat toeëigenen op hetzelfde oogenblik een opoffering moet zijn, een afstand doen van het bezit als van *zijn persoonlijk* eigendom ten gunste van den naaste door hem, die in bezit heeft genomen. De toeëigening moet van den kant van hem, die toeëigent onmiddellijk een afstand doen van het toegeëigende zijn, van den eigendom dien hij zich verwierf en dus ook van zichzelf ten bate van den naaste. Zoo wordt het een waarachtig liefhebben. Maar ook alleen zoo; en daarom is het zoo ook alleen normaal."

Zoo moet de christelijke maatschappij het *als een van hare*

levensvoorwaarden beschouwen, dat hare leden door het bezit van materiele goederen hun arbeidskracht verhoogen. En dat om tweeërlei reden. Vooreerst opdat zij meer zekerheid hebbe, dat zij niet zelve zal moeten zorgen voor het levensonderhoud van allen afzonderlijk, in de tweede plaats opdat de arbeidskracht van de afzonderlijke personen en gezinnen zooveel mogelijk worde versterkt, zoodat die het geheel, in 't bijzonder den noodlijdenden ten goede kan komen.

Op deze wijze wordt de zaak voor de christelijke maatschappij van groote beteekenis. Want nu moet worden gevraagd: *Hoe moet de maatschappij georganiseerd worden om den enkeling dezen plicht van privaatbezit mogelijk te maken?* De wijsbegeerte kan makkelijk zeggen, dat de persoonlijkheid zich alleen op de basis van den eigendom ontwikkelen kan; maar aan hoeveel personen wordt deze gelegenheid tot zelfontplooiing gegeven? En kan een maatschappij christelijk heeten, waarin lang niet allen in de gelegenheid zijn zich eigendom te verwerven? Zonder twijfel moet deze vraag ontkennend beantwoord worden. En zoo komt het zoogenaamde christelijk communisme van de Apostolische gemeente in nieuwe belichting voor ons te staan. Doordat niemand van zijn goederen zeide, dat het *zijn* eigendom was, doordat zij „alles gemeen hadden”, wilden zij voor dat christelijk maatschappij-ideaal doen wat *voor 't oogenblik* in hun macht stond, zonder dat daarmede wel is waar de vraag opgelost was.

Wij hebben dus dezen regel gevonden, dat de maatschappij verplicht is aan elk van hare leden de mogelijkheid te verzekeren zich eigendom te verwerven. Maar om dezen regel als maatstaf van beoordeeling der feitelijke toestanden te kunnen toepassen, is een nadere verklaring wel noodig.

a. In de eerste plaats maken wij een beperking met betrekking tot datgene wat onder privaatbezit is te verstaan. Het is duidelijk dat, als het privaatbezit eenmaal erkend is, ook de *verscheidenheid* daarvan is gegeven. Tot dit besluit zouden wij niet komen wanneer de eigendom als consumptie-

middel wordt beschouwd. Maar aangezien het bezit wezenlijk de grondslag is voor de persoonlijke bezigheid in het menschelijk beroep, daarom moet het even verscheiden zijn als de persoonlijkheden en de individueele roeping van de menschen verschillend zijn. — Ook voor het ideaal van de *christelijke* maatschappij wordt dus het verschil in betrekkelijken rijkdom en armoede niet uitgewischt.

Daarmede is zeker niet gezegd, dat de bestaande scherpe onderscheidingen van arm en rijk, ideaal zouden zijn. In zijn oordeel *hierover* moet men nooit vergeten, dat elk zedelijk ideaal door de *sondige* ontwikkeling van de menschheid wordt verduisterd of geheel onmogelijk gemaakt. Wanneer het als plicht en deugd wordt erkend zich eigendom te verwerven, dan zal de zonde het daartoe brengen, dat door luiheid, onverschilligheid, onnadenkendheid en verkwisting geen eigendom kan verworven worden of dat het bestaande verloren gaat. Daarom zal de christelijke maatschappij altijd met het bestaan van armoede, ook van nijpende armoede moeten rekenen en naar middelen ter leniging moeten omzien. Maar deze taak komt eerst later en is van gansch anderen aard. Het gaat hier om den plicht van de maatschappij: aan ieder een de *mogelijkheid* van persoonlijk bezit te verschaffen — aan ieder voor zooverre hij door het volbrengen van zijn economische en sociale taak eigendom verwerven *wil*. Maar wij moeten er de beperking aan toe voegen, dat hiermede *niet een gelijke mate van rijkdom voor ieder* wordt verlangd. Alleen zulk een quantiteit van levens-bestaansmiddelen kan worden bedoeld, dat ieder met betrekking tot het levens-onderhoud van zichzelf en de zijnen, zich in een zekere onafhankelijkheid bevindt van de menschen en toestanden, die hem toevallig omringen.

Ontegenzeggelijk is het economische leven van elk gezin afhankelijk van de omstandigheden; maar met onderscheid. En het menschwaardige is verdwenen uit het bestaan van een arbeider, die elken arbeid op elke voorwaarde, hem door de zelfzucht van een ander gesteld, moet aannemen, alleen om

voor zijne kinderen en zichzelf heden en morgen te eten te hebben — al is dan die arbeid nog zoo vernietigend voor zijn gezondheid, zijn geest, zijn gemoed en zijn familieleden. Verder is het een toestand van onvrijheid, strijdend met het wezen van den arbeid en den plicht van den mensch zich eigendom te verwerven, als een arbeider voor elke buitengewone uitgave, als bij ziekte, dood, geboorte, op 't maken van schulden is aangewezen. Daarom stelt de christelijke maatschappij aan de sociale politiek den eisch, te streven naar de opheffing van de zooeven beschreven afhankelijkheid, die heele klassen van loonarbeiders knecht. Wanneer er niet aangestuurd wordt op een verheffing van deze klassen — dan is heel de zoogenaamde christelijk-sociale arbeid een ijdel spel of groote humbug. Van christelijk standpunt is hier ongetwijfeld voorwaarde, dat die klassen hnnnerzijds zich deze verheffing *willen* laten welgevallen en zich willen eigen maken wat daarvoor onontbeerlijk is als: vlijt, spaarzaamheid, orde enz. Want hier geldt het bekende woord van Franklin: ieder die den arbeiders zegt, dat zij *zonder* ijver en spaarzaamheid hun toestand kunnen verbeteren (in 't oorspronkelijk staat er: door iets anders dan vlijt en spaarzaamheid), die is een volksverleider. En de hedendaagsche sociaal-democratische leiders zullen nooit de beschuldiging kunnen afweren, dat zij dit praedicaat ten volle hebben verdiend. Hun actie berust voor verreweg 't grootste gedeelte op deze bewuste leugen.

Maar wij hebben niet slechts naar beneden een ideale minimaalgrens te trekken, die de ongelijkheid van bezit in de christelijke maatschappij niet overschrijden mag, doch er is ook een zedelijke maatstaf waarnaar *te groote rijkdom* moet beoordeeld worden. *Martensen* zegt, dat ethisch geen grootere rijkdom kan toegestaan, dan de bezitter „in zedelijken zin tot waar eigendom kan maken, dat hij dus in staat is dien zedelijk te verwerken en in dienst van zijn zedelijk willen en kunnen te stellen.” Daarom heet het in de Heilige Schrift: „Geef mij armoede noch rijkdom, maar spijzig mij

met mijn toereikend deel." Hoezeer dan ook van christelijk standpunt te begrijpen is elke wetgeving, die het snelle groeien van kolossalen rijkdom wil tegengaan, zoo kan toch de mogelijkheid daartoe niet worden weggenomen. Derhalve moet niet een verdeeling van het groot-bezit worden verlangd, maar een juist gebruik daarvan in 't belang van de gemeenschap. Want daar wij het recht op eigendom afleiden uit de naastenliefde, zoo moet ook met de toename van bezit, de verplichting tegenover de medemenschen grooter worden.

b. Verder moet de algemeene regel, dien wij stelden, ook zijn beperking vinden in *aard en wijze van het privaatbezit* en dat zoowel wat betreft de *dingen waarover men eigendomsrecht oefent*, als wat de *beperking van vrije beschikking* aangaat.

Door in de christelijke maatschappij privaatbezit te eischen, wordt voorzeker niet *elke* wijze van gemeenschappelijk beheer bestreden. De historie leert, dat de aard van het bezit in verschillende tijden zeer verschillend is geweest. Tijden waarin het begrip van den eigendom nauwlijks eenigszins ontwikkeld is, worden gevolgd door andere waarin een gemeenschappelijk bezit door familie, of een nog grooter kring wettelijk is vastgelegd. In 't bijzonder zijn grond en bodem door de meeste volken als gemeen-goed aangemerkt, het werd of bij afwisseling gebruikt of het werd aan bepaalde personen in bruikleen gegeven, op voorwaarde van enkele verplichtingen tegenover de gemeenschap. Het leenstelsel van de Middeleeuwen is uitvloeisel van deze beschouwing. Daarbij geeft de keizer, als vertegenwoordiger van het geheel, bezittingen in leen, waarvoor de beleende verplichtingen tegenover de gemeenschap, in dien tijd voornamelijk den heerban, op zich nam. „Het absoluut eigendomsrecht toegepast op grond en bodem is een zeer nieuwe instelling" zegt Laveleye. Ook andere goederen dan grond en bodem kunnen gemeenschappelijk worden bezeten. En verder is het recht van beschikking over wezenlijk privaatbezit geschiedkundig zeer verschillend. Wij staan te veel onder den ban van de Romeinsche rechtsideeën, dan

dat wij ons gemakkelijk een eigendom kunnen voorstellen, waaraan niet het onvoorwaardelijke *jus utendi et abutendi*¹⁾ verbonden ware. Het is een vrij algemeene dwaling, zegt Laveleye, „dat men van een eigendom spreekt, alsof dit een juist omschreven, altijd gelijke zaak ware, terwijl het in werkelijkheid in de meest verscheiden vormen is opgetreden, en nog aan zeer groote en ongedachte veranderingen onderhevig is.” Gelijk hij „den meesten juristen en staathuishoudkundigen”, die vóór hem leefden onbekendheid verwijt met de geschiedkundige feiten, die hierop betrekking hebben, zoo zou men 't zelfde kunnen zeggen van vele vertegenwoordigers der kerk, om hun behandeling van deze zaak te begrijpen. Het is werkelijk niet noodig, dat men, om christelijk te denken, elke overweging van een nieuwen vorm van den eigendom terugwijst, door eenvoudig op het 8ste gebod te wijzen. Het is geheel in overeenstemming met de christelijke ethiek, als Laveleye zijn boek aldus eindigt: Er is voor de menschelijke dingen een bestaansorde die de beste is. Deze orde is zeker niet altijd degeen, die bestaat Ze is veel meer die welke moest bestaan, wilde het welzijn van de menschheid zoo groot mogelijk zijn. God kent haar en hij wil haar. De mensch moet haar ontdekken en invoeren.”

4. Na deze beperkingen gesteld te hebben kunnen wij de bespreking voortzetten van den reeds gegeven algemeenen regel: dat namelijk de christelijke maatschappij streven moet naar een organisatie, die al haar leden gelegenheid geeft een eigendom te verwerven, die hem eenerzijds beschermt tegen eventueelen ekonomischen tegenslag, en hem anderzijds in staat stelt, zijn taak als deel van het geheel te vervullen.

Onze tijd bevindt zich, wat de vorming van eigendom betreft, aan 't begin van een beslissende crisis. Na de individualiseering van den eigendom, dat een eeuwenlang proces doormaakte, is men juist begonnen zich op socialiseering te bezinnen. Men heeft zich laten leeren door de geschiedenis;

¹⁾ Het recht van gebruik en verbruik. V.

met voorliefde tuurt men op de resten van het gemeenschappelijk bezit, en men kiest verschillende wegen om deels aan deze oude overblijfselen aan te knopen, deels op geheel nieuwe wijze gemeenschappelijk-bezitten in 't leven te roepen. Ik herinner slechts aan het naasten van het verkeerswezen door den staat, waardoor een maatschappelijk bezit van miljoenen aan gebouwen, grond en machines enz. is ontstaan. Het blijft alleen tekenend voor onzen tijd, dat alle rechtsbegrippen wat de eigendomsverhoudingen aangaat, nog steeds van de beschouwing uitgaan, dat geen vermogen bestaan kan zonder één enkele persoon als bezitter. Daarom heeft men, omdat men met het maatschappelijk en staatsbezit geen weg wist, rechts*personen* eenvoudigweg eerst gefingeerd, om ze zich dan als bezitters te denken. Het schijnt wel dat er veranderingen in deze beschouwingen en verhoudingen op handen zijn. De voortekenen van die verandering zijn, eenerzijds de hervorming van den grondeigendom, anderzijds het opkomen van de sociaal-demokratische idee van gemeenschappelijk bezit. De christelijke kerk mag hier niet zonder meer voor het bestaande partij kiezen, maar moet die nieuwe ideeën haren maatstaf aanleggen. Beter gezegd: zij moet eerst onderzoeken of zij haren maatstaf hier aan te leggen heeft, dan wel of zij die ideeën, omdat zij zedelijk geen beteekenis hebben, eenvoudig van economisch-technisch standpunt heeft te beschouwen.

Wat de hervorming van het grondbezit betreft, hierbij heeft de christelijke ethiek geen belang. Zij heeft slechts te eischen, dat bij de hervorming van onze toestanden tot zulk een nieuw systeem, de bestaande rechten niet willekeurig worden gekrenkt.

Anders staat het met het *gemeenschappelijk bezit* van de sociaal-democratie. Wij kunnen de idee in deze woorden uitgedrukt niet als onchristelijk of onzedelijk afwijzen. Wij hebben reeds gemeenschappelijk bezit en wij moeten uit economisch belang van een groot aantal eigendommen zeggen, dat zij zich — gegeven de huidige cultuurontwikkeling — beter

leenen voor maatschappelijk, dan voor privaat beheer. Wanneer toegegeven wordt: gemeenschappelijk bezit kan bestaan bij het verkeerswezen, verder bij de mijnwerken en ook bij het boschwezen — waarom kunnen we dan op deze wijze niet verder gaan en ten slotte verlangen, dat alle productiemiddelen liever in gemeenschappelijk bezit overgaan? Bij de mijnwerken noemen we fabrieken en machines — zullen we nu halt maken voor het materiaal dat noodig is bij den handarbeid? De christelijke ethiek is niet in staat hier een grens te trekken van haar eigen standpunt uit. Evenmin als zij kan decreteeren: al wat gij mij hier toont moet privaat-bezit zijn — met even weinig recht zal zij kunnen ontkennen, dat als gemeenschappelijk bezit moet worden aangemerkt, alles wat door particulieren gebruikt wordt ten voordeele van de gemeenschap, zooals b.v. de pachtgronden van de staatsdomeinen.

Maar hiermede is het probleem van het gemeenschappelijk bezit voor de christelijke ethiek niet opgelost. Op tweeërlei grond moeten wij dit toch in zijn sociaal-democratischen vorm bestrijden: de een ligt op 't gebied van het individueele zedelijke leven, de ander op het terrein van het menschelijke gemeenschapsleven.

De doorvoering van het gemeenschappelijk bezit bedoelt naar de beschouwing van onze tegenstanders tegen te gaan de concurrentie en de ongelijke opbrengst van den arbeid. Daarom hechten zij nog meer waarde aan eenheid in een bepaalde tak van bedrijf, dan aan het gemeenschappelijk bezit van alle productiemiddelen. Alles moet gemeenschappelijk worden beheerd. En daarom moet niet aan het individu worden overgelaten welk beroep hij zich kiezen wil, want daardoor zouden opeenhooping van krachten en concurrentie kunnen ontstaan. Daarentegen moet aan ieder mensch door centrale besturen de plaats worden aangewezen, die hem in de groote wereldfabriek toekomt. Trachten wij ons nu eens, op welke wijze dan ook, de toestanden te realiseeren die hieruit moeten ontstaan, dan zullen we in elk geval ontdekken,

dat de persoonlijke ontwikkeling van het individu onder grooten druk komt te staan. Zoo wordt aan den mensch ontnomen, met de verantwoordelijkheid voor eigen beroepskeuze, ook de verantwoording voor het resultaat van zijn arbeid. Noch eigen levensonderhoud, noch dat van eenig ander mensch hangt meer van hem af. De arbeid, dien hij levert is geen persoonlijke daad meer, die in zijn gevolgen belichaamd, straffend of zegenend voor hem komt te staan, maar het is slechts een stuk arbeid, dat op goed geluk af bij de groote massa wereld-arbeid neergegooid wordt; een prestatie van totaal onpersoonlijken aard, die voor hem slechts dit gevolg heeft dat hem, na het officieel vastgestelde aantal uren bezig geweest te zijn, wordt opgegeven over hoeveel voedingsmiddelen en kleedingstukken hij voor den volgenden dag beschikken kan, waarbij dan met zijne behoeften rekening is gehouden. Zoo maakt de sociaal-democratie den individueelen arbeid nog meer tot koopwaar, ofschoon zij voorgeeft dien te zullen verheffen. En meenende door de opheffing van het privaatbezit algemeene vrijheid in te voeren, brengt zij juist algemeene knechting en onvrijheid.

Zoo zien wij, dat niet gemeenschappelijk bezit op zich zelf onchristelijk is, maar dat het noodzakelijk voert tot toestanden, die den persoonlijken arbeid en verantwoordelijkheid door de christelijke ethiek geeïcht, onmogelijk maakt, wanneer het wordt toegepast op alle productiemiddelen, als de eenig mogelijke vorm van eigendom. Daarom moeten wij die plannen van christelijk standpunt verwerpen, en verklaren, dat ze niet in overeenstemming zijn te brengen met de levensvoorwaarden, die wij aan de samenleving hebben gesteld.

Maar de tegenstelling wordt nog scherper. Want men voelt wel, dat het sociaaldemokratisch gemeenschappelijk bezit opheffing van het gezinsleven beteekent.

Het gezin en het privaatbezit met erfrecht, die combinatie wordt van sociaaldemokratische zijde openlijk een vijand genoemd van de algemeene gelijkheid. En hier voelt de sociaaldemocratie zeer juist. We hebben daarover voorheen

reeds gehandeld. Daarom vragen wij terstond naar de beteekenis hiervan voor de menschelijke samenleving. Hoe wij ons ook het schilderij van den toekomstigen economischen eenheidsstaat of wereldindustrie mogen denken, overal dringt zich de vraag op: Zou dat zijn door te voeren met de menschen zoo als die nu zijn? Wat te doen in dat land *Utopia* met de weerbarstigen en heerschzuchtigen, de luien en geruïneerden? Het antwoord luidt steeds: Zulke menschen zullen in het socialistisch paradijs niet eens bestaan. Want alle menschelijke gebreken zijn slechts producten van de tegenwoordige maatschappelijke verhoudingen en door die op zij te zetten zullen ook de gebreken verdwijnen. Daar hebben we de loochening van de zonde, van de zondige natuur des menschen. En tegelijkertijd ontdekken wij, dat in de verbinding van een goddelijken eigendomsregel en de zonde, zooals die gelegd werd door de oudere theologie, een juiste gedachte ligt. De sociaaldemokratische idee van de gesocialiseerde maatschappij zou zondeloze menschen verlangen; want nooit zou de groote machine door eenige nalatigheid of wederspanningheid in haar werk mogen worden gestoord. Op alle bezwaren, die wij maken wordt door hen geantwoord: dat komt in den toekomststaat heelemaal niet voor — de menschen zijn dan louter engelen.

Het meeningsverschil van Christendom en Sociaaldemocratie berust dus eigenlijk niet op verschillende beschouwing van den eigendom, doch van de menschelijke natuur. Bij hare plannen om de opbrengst te verdeelen en de waarde van den geleverden arbeid te berekenen, denkt zij zich de menschen als mechanische wezens, wier werken ook zuiver mechanisch is. Lezingen houden en lezingen aanhooren, sterren bestudeeren en verrekijkers maken, dichten en schoenlappen, uitvindingen doen en mest-rijden, alles wordt gelijkelijk beloond, voor al dat werk worden de passende krachten op de rechte plaats gesteld, alles wordt vrolijk en met liefde tot de zaak gedaan. Ik wil nu niet bepaald zeggen, dat dit systeem door krankzinnigen is uitgevonden; het zijn integendeel groote

denkers als Rodbertus, Marx e.a., die het 't eerst uitgesponnen hebben; maar men ziet hieruit, dat het abstracte logische denken op zich zelf iets tegennatuurlijks en weerzinwekkends heeft. Zoo is ook 't geen ons in de sociaaldemokratische theorie van den eigendom tegen de borst stuit, ontstaan door abstracties over het begrip arbeid, met terzijdestelling van de levenswerkelijkheid, behalve van de toestanden der fabrieksarbeiders. Zoo wordt bij hen de wereld een groote vennootschap voor fabricage van: schoenzolen, hoefnagels, gedichten, schilderijen, suikerbieten, pomaden, aardbeien, symphoniën, sigaren en wat er verder tot het leven behoort. En aan dit alles ligt ten grondslag de abstracte beschouwing van de werkelijke menschenlijke natuur met zijn zonde, zelfzucht, zwakheid en beperktheid.

5. Door het recht van privaatbezit af te leiden uit de wet der naastenliefde — er moet nog bijzonderlijk de nadruk op gelegd — wordt meteen geconstateerd, dat elk bezit verplichting meebrengt, want alleen dan heeft het zedelijk recht van bestaan, als het naar behooren wordt gebruikt.

De vermaningen van het Evangelie om zijn eigendom goed te gebruiken, geven recht tot de beschouwing: „elke eigendom is een ambt en brengt zijn bepaalde verplichtingen mede, nooit mag het worden beschouwd als een bezit, dat slechts de genotzucht heeft te bevredigen”. (Vilmar.) Het is een ambt waarover ieder eens even zoo goed rekenschap heeft af te leggen, als over zijn zedelijk leven in 't algemeen. De Heer legt het nauwste verband tusschen het verbruik van den eigendom en de hoogste roeping van den mensch, door ontrouw in kleine dingen (onnauwkeurige boekhouding, waardoor de uitgaven niet juist verdeeld en het voorhandene niet juist geschat wordt enz.) onvereenigbaar te verklaren met het bewaren van de heilsgoederen (Luc. 16:11: „Zoo gij in den onrechtvaardigen mammon niet getrouw zijt geweest, wie zal U het ware toevertrouwen?”). Het laat zich verstaan hoe gewichtig het is voor de theologische ethiek — en wel heel bijzonder in onzen tijd — te spreken over de taak, die

den christen in het hem toevertrouwde bezit wordt gesteld. Met enkel vermaningen tot weldadigheid zijn wij niet klaar, het gaat om het gebruik van zijn eigendom in 't algemeen. En dan zijn er hier bijzonderlijk twee vragen te beantwoorden. De eerste betreft het bestaanrecht van den *woeker*, de tweede het zedelijk oordeel over de *weelde*.

a. Woeker en rente kunnen in onze beschouwingen niet gescheiden worden. Men heeft van de zijde der staathuishoudkunde den theologen van voorheen verweten, dat zij die beide niet gescheiden hebben en alle rente woeker noemden en als zoodanig verboden. Daarop moet geantwoord, dat ook de volkseconomie, in den tijd toen de christelijke ethiek ontstond, geen scheiding heeft gemaakt: in het Romeinsche rijk was werkelijk alle rente woeker. En toen de Kerkvaders ijverden tegen den woeker, moesten zij heel het rentesysteem van dien tijd veroordeelen. Toen de economische ontwikkeling later duidelijk onderscheiden ging tusschen rente en woeker, kon ook de theologie in haar ethisch oordeel met deze onderscheiding rekening gaan houden — wat zij dan ook werkelijk sedert de Middeleeuwen doet, al was het dan soms aarzeland en met uitzonderingen.

In het Romeinsche rijk werd heel het maatschappelijk leven door zelfzucht en hebzucht bestuurd. Een uitgebreid crediet-systeem als van onzen tijd bestond toen niet. Het leenen van geld tegen maandelijksche rente van 1 ten 100, dus tegen 12%, diende niet het productief bedrijf, maar had hoofdzakelijk ten doel te helpen in voorbijgaanden of chronischen nood en zoo werd de rente, die meedoogenloos werd geëind, tot een middel om de armen te onderdrukken en hun arbeid te exploiteeren. De kerk kon daarop direct toepassen de woorden des Heeren: „En indien gij leent dengenen van welken gij hoopt weder te ontvangen, welken dank hebt gij?” (Luc. 6:34). Het nemen van rente was uiting van een geldgierig egoïsme en daarom werd het Oud-Testamentisch gebod, dat alleen toestond rente te nemen van vreemdelingen, op heel eenvoudige wijze algemeen gemaakt, omdat er immers voor den christen geen „vreem-

delingen" meer bestonden. De naastenliefde moest heel het maatschappelijk leven beïnvloeden, zoowel in het nemen als in het geven. Zoo leert Origenes, dat ieder zonder hoop op winst leenen moet, maar hij verlangt van hem, die in leen had genomen, het dubbele, dus met 100% terug te betalen, zoodra hij er toe in staat zou zijn.

In den loop der Middeleeuwen kwam een nieuwe beschouwing over het wezen van het geld op. Nog Thomas Aquinas houdt vast aan de beschouwing van Aristoteles: het geld is onvruchtbaar; al houdt men het honderd jaren lang in een kist, er komt niet meer uit dan men er ingelegd heeft; zoo min men voor een uitgeleend brood er twee teruggeischen kan, evenmin mag men voor uitgeleend geld een surplus aan geld vorderen (de rente). Maar hoe meer het geld van een bloot ruilmiddel tot werkelijk productief kapitaal werd, des te sterker werd in de kerkelijke moraal het streven onderscheid te maken tusschen geoorloofde rente en verboden woeker.

Anders dacht *Luther*. Daar de lichtzinnigheid in handel en woeker in zijnen tijd zòd toenamen, dat de overheid meermalen trachtte in te grijpen, heeft hij in zijn geschriften over deze zaak sterk den nadruk gelegd op het standpunt van den Heer in de bergrede en verwierp hij alle rente als beslist onchristelijk. Doch we hebben hierbij tweeërlei niet te vergeten. Vooreerst, dat Luther het vraagstuk van rente en woeker alleen uit christelijk-*zedelijk* oogpunt beziet en dan heel juist het beginsel stelt: van des naasten nood te leven is in strijd met de wet der naastenliefde. Ik ben van meening, dat de christen van den modernen tijd, die rentenemen geoorloofd acht, in dit opzicht zeer veel uit de beschouwingen van Luther kan leeren en in praktijk heeft te brengen. In de tweede plaats heeft Luther ook zelf gevoeld, dat dit streng-christelijke standpunt niet door den wetgever kan worden ingenomen. Hij zou dan in tegenspraak gekomen zijn met zijn eigen beginsel, dat de wereld met het Evangelie niet mag geregeerd worden. Dat de overheid het nemen van rente tenminste in sommige omstandigheden toestaan moest, dat

geeft Luther in de bovengenoemde geschriften toe. En het nuchtere van zijn zienswijze blijkt bijzonder, als hij te doen heeft met een man als *Jakob Strauss*, die zelfs leert, dat hij die rente *betaalt* schuldig is aan de zonde van den ander.

Bij de beoordeeling van de rente moeten wij ook onderscheid maken tusschen bij de wet bepaalde rechten en de beginselen voor het particuliere gedrag van den christen. Ook in een staat, die de christelijke beginselen voor maatschappijvorming tot de zijne gemaakt heeft, moet het recht van rentenemen vastgesteld worden; en dan zullen er bepalingen moeten gemaakt, waardoor misbruiken zooveel mogelijk worden geweerd.

Daarenboven zal een christen toch ook altijd nog hebben te overwegen, op welke wijze hij van die rechten gebruik zal maken en of hij er misschien afstand van zal doen.

De rechtsgrond van de rente ligt in het karakter van het geld als ruilmiddel voor productieve kapitalen. Zoo lang het geld slechts ruilmiddel is voor verbruiksartikelen, kan van de uitgeleende sommen geen rente worden bedongen. Het is dan, zooals het Romeinsche recht het uitdrukt, een *mutuum*¹⁾ en het verbruikleencontract bestaat daarin, dat men voor de geleende waar zaken van gelijke hoeveelheid en hoedanigheid teruggeeft. Van het verbruikleencontract gaat de scholastiek uit in haar rechtvaardiging van het renteverbod, zooals het bovenaangehaalde voorbeeld van het brood bij Thomas bewijst. Het geld nu *kan* zeker met brood worden vergeleken, daar het in bepaalde omstandigheden alleen dienst doet om een verbruiksartikel in te ruilen, maar er kunnen toch ook productieve kapitalen tegen geld geruild worden. Wanneer b.v. een landman in verlegenheid is doordat hij plotseling gasten krijgt en geen vleesch heeft om hen voor te zetten, dan leent hij van zijn buurman een kalf, waaraan hij zich met zijn gasten te goed doet. Bij gelegenheid geeft hij zijn buurman een kalf van gelijke waarde terug en is niet verplicht rente te betalen, b.v. twee kalveren of een kalf plus een kip. Als

¹⁾ Een verbruikleen. V.

het geld nu niets anders was dan ruilmiddel voor zulk een kalf, dan kon het geen rente opbrengen. Maar nu nemen we een ander geval: Ik bezit *f* 20 en koop me daarvoor een kalf, dat ik een goede wei geef; dan heb ik over twee jaar een koe; de meerwaarde van de koe boven het kalf, na aftrek van de voedingskosten gedurende die jaren, is mijn winst met die 20 gulden, en het kalf vertegenwoordigde hier een productief kapitaal. Maar wanneer ik een ander die 20 gulden leen om een kalf te koopen, dan doe ik van die winst afstand ten zijnen gunste en de billijkheid eischt, dat hij, dien ik door het leenen van de 20 gulden aan zijn winst heb geholpen, mij een aandeel in dien winst geeft. En dat in dier voege, dat wij, of die zaak tezamen ondernemen door gemeenschappelijk de lasten te dragen en daarna de winst gelijkelijk te verdeelen, of hij doet het alleen en belooft mij dadelijk bij de ontvangst van het geld een bepaalde som daarenboven te zullen geven. Dat is dan geen verbruikleencontract meer, maar een renteovereenkomst, die zedelijk geheel gerechtvaardigd is, niet in tegenspraak staat met de naastenliefde en geen bewijs is van winstbejag.

Wij moeten ons hier in herinnering brengen, dat wij den eigendom in zijn geheel hebben beschouwd als een middel voor de werkzaamheid van heel de menschelijke persoonlijkheid. Alle bezit moet in dienst van den arbeid treden en daardoor vermeerderend werken. Het ligt in het wezen van het bezit, dat het zich vermeert, althans wat de waarden betreft, die voor voeding en onderhoud, voor de ontwikkeling en het welzijn van mij en de mijnen noodig zijn. Tot dit bezit behoort het geld. Derhalve is het billijk en recht, dat onze rechtsverhoudingen een vermeerdering daarvan door rente hebben mogelijk gemaakt. Ik kan een stuk land en een spade bezitten om dat land productief te maken; ik kan ook mijn geld aan een ander geven om zich daarmede land en werktuigen aan te schaffen, daar ik elders mijn arbeid heb en dan moet ik van hem een bepaald gedeelte van zijn inkomsten eischen. Nu leert ons de staathuishoudkunde, dat de rentestandaard

te hooger moet zijn naar mate de zekerheid van de kapitaalbelegging kleiner is. Want de schuldeischer, die geen zekeren waarborg heeft, dat hij zijn uitgeleend bezit zal terugkrijgen, zal dan tenminste, zoolang zijn bezit nog niet vervreemd is, zoo veel mogelijk profijt er van willen hebben. Als zulk een renteovereenkomst, met toestemming aan beide zijden en bij helder inzicht in den economischen toestand met al zijne gevaren, wordt gesloten, dan is daaraan niets onzedelijks te ontdekken. Want het bezwaar, dat men geld nooit op onzekere wijze mag beleggen en dat dus zulk een onzekere belegging bij hooge rente dubbel verwerpelijk is, dat is niet onder alle omstandigheden van kracht. Want in sommige omstandigheden *moeten* onzekere ondernemingen op touw gezet, wil men iets groots en nieuws tot stand brengen: b.v. bij uitvindingen, of bij kolonisatiearbeid. Maar als de staathuishoudkunde verder gaat eischen, dat de rentehoogte totaal niet genormaliseerd mag worden, dan komt de christelijke ethiek daartegen op. Want de bewering, dat een „diep gezonken individu" alleen nog maar geholpen worden kan door een onzekere leening, die dan hooge rente opbrengen moet, valt geheel buiten het terrein van het zedelijk geoorloofde en mogelijke. Zulke menschen moeten op andere wijze geholpen, en zij mogen zeker niet misbruikt worden om zich te verrijken door hooge rente. De christelijke moraal verwerpt die onbepaalde rente-vrijheid, omdat zij zelf niet in staat zou zijn op zulk een, door de wet verleend recht, aanspraak te maken en omdat zij voor hen, die er gebruik van maken, onder alle omstandigheden zedelijke gevaren ziet; niet zoozeer het gevaar van den eigenlijken woeker, maar veelmeer van een lichtvaardig omgaan met het bezit, wat niet in overeenstemming is met de getrouwheid, die den christen geboden is. Wat den woeker zelf betreft, die bestaat hierin, dat de eene partij met hebzuchtige bedoeling haar meerderheid gebruikt om een verdrag te sluiten dat, onder den schijn van oogenblikkelijke hulp te verleen, moet leiden tot een algeheel of gedeeltelijk verlies van vermogen van den schuldenaar aan den schuldeischer. Van nood

of domheid wordt daarbij gebruik gemaakt om een overeenkomst te sluiten, die naar den vorm zich houdt aan de wettelijke bepalingen, maar naar haar wezen door en door onzedelijk is en in dienst van de onzedelijkheid staat. Een maatschappij, die aanspraak maakt op den naam christelijk, moet dergelijke overeenkomsten onmogelijk maken, ter bescherming van de zwakken, ter afweer van de aanvallen, die de roofzucht doet op den eigendom van anderen.

Als roofzuchtige woeker moeten ook worden aangemerkt de loonkontrakten, die de economische meerderheid van den een gebruiken, om de arbeidskracht van den ander te exploiteeren. Het hebzuchtig bedoelen blijkt daarbij altijd uit de pogingen arbeidskrachten zoo goedkoop mogelijk te verkrijgen. De christelijke moraal moet dit onder geen voorwaarde gedoogen. De christen moet het belang van den naaste ook daarin behartigen, dat hij hem voor geleverden arbeid niet geeft wat de concurrentie hem voorschrijft, maar wat ook van des arbeiders standpunt billijk en recht is. En de schijn van oogenblikkelijk hulpbetoon in het verschaffen van werk gelegen, kan aan de zaken, die de arbeidgever met de lage loonen maakt, hun woekerkarakter niet ontnemen.

Het vraagstuk van den woeker wordt voor den christen in onzen tijd wel zeer moeilijk, omdat onze tegenwoordige toestanden van den geldhandel zich uitsluitend onder de heerschappij van het eigenbelang hebben ontwikkeld en omdat er talrijke zaken worden gedreven, die niets meer hebben van een overeenkomst, maar wel het karakter van woekerhandel dragen, ofschoon hij die deze zaken doet, niets met andere bepaalde menschen te maken heeft wier berooving hij bedoelt, doch alleen met onpersoonlijke verhoudingen. Ik bedoel de zaken, die met de *beurs* en de *geldmarkt* in verbinding staan en den handel in *aandeelen*. Wij hebben dat reeds veroordeeld als een zich verrijken zonder te arbeiden. Hier komt nu nog bij, dat de hebzucht direct of indirect roof pleegt aan den eigendom van den naaste. Want al de beurstrucs, die het stijgen of dalen van papieren of handelswaren, bijzonderlijk van

het koren bedoelen, dienen om den ondernemer te verrijken niet door op een of andere wijze productief werkzaam te zijn, maar eenig en alleen op kosten van hen, die de betreffende papieren of artikelen in handen hebben, ook al kent men hen in 't geheel niet. Het woeker-karakter blijkt dus wel zeer duidelijk.

Nu willen wij niet in de fout vallen van de oude kerk die, daar ze alleen woekerrente kende, alle rente veroordeelde. Zoo willen wij ook toegeven, dat er een beurshandel kan bestaan, die alleen bedoelt de gemeenschappelijke belangen te behartigen. Maar wij moeten van het standpunt der christelijke ethiek het beginsel stellen, dat geen enkel noodzakelijk geacht handelsbelang, practijken kan rechtvaardigen, die geboren zijn uit onzedelijke bedoelingen en hieraan steeds meer voedsel geven. Wanneer de verdedigers van zulke practijken beweerden, dat onze samenleving zulk een handel *noodzakelijk* maakt, dan zouden zij daarmee slechts bewijzen, dat heel de economische inrichting van onze maatschappij niet waard is dat zij leeft. En daarmee speelt zij direct in de kaart van de sociaaldemocratie. Onze christelijke staatslieden moeten hiertegenover streven naar een hervorming van ons geldwezen, om dat in overeenstemming te brengen met de grondslagen van heel onze cultuur, met de humaniteit, die in gerechtigheid en liefde bestaat. Hoe dat echter zonder een wettelijke beperking van de rentewet en van het dividend mogelijk is, kan het gezonde menschenverstand niet begrijpen; evenmin dat dit niet door te voeren zou zijn. De eigendom door eerlijken arbeid verworven wordt anders aan roof prijsgegeven en zoo wordt het mammonisme bevorderd. „Het mammonisme” zei Todt in 1878 „heeft heel de bezittende klasse in een groot speelgezelschap veranderd. De financieele en zedelijke ellende van de hazardspelers is echter te algemeen bekend en de financieele en de ethische toestanden van onze huidige maatschappij liggen al te smartelijk voor onze oogen, dan dat wij nog vele woorden hebben te verliezen over het einde van een volk dat zich aan deze speelwoede heeft overgegeven.”

De enorme verschuivingen van het bezit, die door den beurshandel in ongelooflijk korten tijd tot stand komen, zijn het grootste sociale gevaar van den tegenwoordigen tijd en zijn voor het sociale vraagstuk van veel grooter beteekenis, dan de belangen-strijd, die door werkgevers en werknemers in industrie en landbouw gestreden wordt.

Zoolang echter deze wantoestanden bestaan, is het een ernstige taak voor den christen, die met zulke zaken te doen heeft, middelen en wegen te vinden om temidden van deze toestanden de beginselen van liefde en gerechtigheid niet aan te tasten. De christen maakt gebruik van het tegenwoordige geldwezen door de kapitalen waarover hij beschikt productief te maken; maar hij zal bij de belegging van zijn kapitaal zich hoeden voor 't geen den naam van speculatie en spel verdient. En als de naaste in nood is, heeft ook nu nog het woord van den Heer over het leenen zonder hoop op gewin zijn beteekenis. „Het kan een groot bewijs van liefde zijn, als ik mijnen naaste geld tegen rente uitleen, maar onder andere omstandigheden kan het zonde zijn rente te eischen”. (Frank.)

b. De tweede vraag, die wij bij de christelijke beoordeeling van het eigendomsgebruik onder de oogen hebben te zien is: heeft de *weelde* (luxe) recht van bestaan?

In den volksmond wordt met weelde bijna altijd iets onge-rechtigs bedoeld. De ethiek, indien zij het onderwerp ten minste behandelt, maakt wel onderscheid tusschen rechtmatige en onrechtmatige weelde, maar zij is toch geneigd de laatste als de „eigenlijke“ weelde te beschouwen. Heel anders in de staathuishoudkunde, die haar een teeken noemt van vooruit-gang in economische ontwikkeling, al waarschuwt zij dan ook voor excessen. Overigens zijn alle schrijvers, zoowel de staathuishoudkundigen, als de filosofen en theologische zedekundigen, het eens in de zedelijke beoordeeling van de toestanden. Men heeft het begrip „overvloed”, zooals b.v. de oude kerk het huldigde, opgegeven. *Res alienae possidentur, si superflua possidentur*, zegt Augustinus, en die superflua verklaart hij in een preek als volgt: „Wat men overhoudt bij

matige voeding en verstandige kleeding, moet niet aan weelde worden besteed, maar als aalmoezen voor de armen moet men het neerleggen in de hemelsche schatkamer."

Om een juiste beoordeeling, zelfs om een definitie van weelde te verkrijgen, moeten wij ons weer op geschiedkundig standpunt stellen. Wij hebben reeds vastgesteld, dat toename van de levensbehoeften, laat staan, dat die verworpen zou moeten worden, de vorm is waarin de heerschappij over de aarde, die den mensch is gegeven, zich noodzakelijk moet openbaren. En zoo moet de zedelijke houding van ieder afzonderlijk, wat de bevrediging van behoeften betreft, beoordeeld worden uit den tijd waarin hij leeft. Nageslachten verwonderen zich over de weinige behoeften en den eenvoud van voorgeslachten en de ouderdom beschouwt de bevrediging van nieuwe cultuurbehoeften met verwijtenden blik als ware het zondige weelde.

Wanneer men aldus definieert: Weelde ontstaat als men uitgaven doet voor dingen, die niet tot de noodzakelijke levensbehoeften behooren — dan is dat een zuiver formeele uitspraak, die ethisch geheel in 't duister laat, omdat daarbij niet gezegd wordt wat dat noodzakelijke levensonderhoud dan vereischt. En juist hierin vertoont de geschiedkundige ontwikkeling zoo'n bonte afwisseling. In sommige gevallen kan het hebben van weinig behoeften zelfs onzedelijk worden, b.v. wat de kleeding betreft in een volk waar men begint zich voor naaktheid te schamen — of op 't punt van reinheid in een volk, dat reeds begonnen is eischen aan de reinheid te stellen. Altijd zullen de uitgaven voor luxe in samenhang staan met de bevrediging van bepaalde *esthetische* behoeften; de uitgaven worden zoo ingericht, dat ze niet slechts de allereerste behoeften als: verzadiging, verwarming en huisvesting bevredigen, maar tegelijkertijd ook: schoonheidszin, kunstneiging, of tenminste het gemoed, dat zich gaarne in een behagelijken toestand en omgeving weet. En tegen een dergelijke bevrediging van behoefte aan luxe, kan van christelijk-ethisch standpunt geen bezwaar worden gemaakt. Integendeel

eischt heel de ontwikkeling van de persoonlijkheid, zooals het Christendom dat wil, ook zooveel mogelijk de vorming van deze esthetische zijde des levens. De hebzucht, die slechts het allernoodigste uitgeeft om eigen woning en kleeding eenigermate in goeden staat te houden, is om haar weinige behoeften niet christelijker dan het onschuldig genot, dat er behagen in heeft nu en dan de teugels eens te laten vieren. Waar weelde en gierigheid tegenover elkander staan, zooals voor den Heere Jezus in Maria, die den kostelijken nardus offert, en in Judas, die er zijn verachting over te kennen geeft, daar stelt de christelijke ethiek zich beslist aan de zijde van de eerste.

Bij de zedelijke beoordeeling van de weelde moet men niet zien op de luxeartikelen, die aangeschaft worden, ook niet op de kosten alleen, maar veelmeer op het doel, dat men met zijn uitgaven op het oog heeft eenerzijds, en anderzijds op de verhouding waarin de kosten aan luxe besteed, staan tot de overige uitgaven van de betreffende persoon, en in 't bijzonder ook hoe die kosten zijn in vergelijking met den levensstandaard van zijne medemenschen.

De staathuishoudkunde noemt als *doel* van de weelde der rijken: de steun aan nijverheid en handel. Maar dan zou eerst moeten aangetoond, dat de betreffende industrieelen en handelaren alleen op deze wijze zouden kunnen geholpen worden. En ook dan zou *die* weelde nog niet gerechtvaardigd zijn, die van huis uit een ander doel heeft en zichzelf er maar een beetje mee geruststelt, dat die handelsmensen er toch ook voordeel bij hebben.

De zondige motieven van de weelde zijn genotzucht en behaagzucht. Zijn deze aanwezig, dan mogen de omstandigheden nog zoo zeer aanleiding zijn tot het voeren van een zekere weelde, degeen die door deze motieven wordt geleid, handelt altijd onzedelijk en onsociaal. In de eerste plaats moet als rechtmatig doel van de weelde worden genoemd: aan de sociale positie, die men inneemt den vorm te geven, die er mede in overeenstemming is. Die weelde is dan als een voortdurende

herinnering aan en een erkenning van de plichten, die men met deze sociale positie op zich genomen heeft. „Wanneer iemand, die hoog ontwikkeld is en een voorname plaats in de maatschappij inneemt, als een daglooner verschijnt en leeft, dan is hem dat geen roem, maar eenvoudig een leugen; een vorst moet ook vorstelijk verschijnen” (Wattke). En in de tweede plaats is de vermogende zedelijk gerechtigd zijn bezit te gebruiken om het leven der gemeenschap te verfraaien. Voorbeelden daarvan zijn te vinden in de historische beschouwingen bij Roscher. Wanneer de motieven zedelijk zuiver zijn, dan zal ook de weelde steeds een vorm aannemen, die aan het sociale leven op verstandige wijze ten goede komt. Uit behaagzucht en genotzucht, ijdelheid en pronkzucht ontstond in tijden van decadentie (Romeinsche keizertijd, 18de eeuw) een weelde, die noch zedelijk, noch economisch, noch verstandig was.

Het tweede waarop het bij de zedelijke beoordeeling van de weelde aankomt, is de *verhouding tot de overige uitgaven* en dan wel bijzonder de uitgaven, die dienen om in den nood van de medemenschen te voorzien. Bepaalde grenzen zijn hier niet te trekken. Maar hoe meer het christelijk geweten is gescherpt, des te grooter zal de overeenkomst zijn van de practijk met de beginselen, die Augustinus daaraan stelde. In elk geval mag een uitgave ter opheffing van armoede niet worden nagelaten, omdat men die middelen noodig had voor de esthetische vorming van eigen leven: wij mogen hier alleen vragen of wij den onzen niets onthouden en of de gave *werkelijk* haar doel bereikt, nml. hulp in nood en verheffing van den naaste.

HOOFDSTUK VI.

DE STANDEN.

Wij willen beginnen met er aan te herinneren, dat wij in het eerste deel van ons werk het sociale vraagstuk hebben genoemd: de vraag naar een nieuw standenrecht. De nieuwe groepeeringsen, die uit de economische omwentelingen zijn ontstaan, vragen naar wettelijke bescherming, opdat het groepeeren niet tot in het oneindige verder ga en de laagste standen niet wegzinken beneden het peil van het menschwaardig bestaan. De sociale taak bestaat in den tegenwoordigen tijd hoofdzakelijk in het zoeken naar wettelijke vormen, die moeten verhoeden, dat de moderne economie de maatschappelijke eenheid oplost en uiteenrukt. De sociale politiek van onzen tijd streeft naar een grootere overeenstemming tusschen de vrijheden van de enkele leden en geheele klassen van een volk, maar de economische ontwikkeling werkt ongelijke verdeeling van vrijheid steeds meer in de hand, doordat steeds grootere volksdeelen in stijgende economische afhankelijkheid van enkelen of van kleine groepen komen te staan.

Bij dezen stand van zaken laat het zich verstaan, van hoe groote beteekenis voor de christelijke maatschappijleer de vraag naar de standen is, naar hun recht van bestaan, groepeeringsen en onderlinge verhouding. Wij hebben tot nu toe natuurlijke factoren van het maatschappelijke leven beschouwd en overal hebben wij gezien, dat het Christendom duidelijke fingerwijzingen gaf over de wijze waarop die moeten worden geregeld, om waarlijk sociaal te werken of met andere woorden

om de menschheid te vereenigen en vooruit te brengen. Wij konden daarbij wijzen op geboden van ontwijfelbaar goddelijken oorsprong, door welke voor de regeling van die verhoudingen een bepaalde richtsnoer wordt gegeven: het gebod van de overheid, het huwelijk, de ouderlijke opvoeding, den arbeid met de daarbij behorende rust, en den eigendom. Wilde men nu naar een dergelijk duidelijk ondubbelzinnig goddelijk gebod ook voor deze vraag omzien, zoo moeten wij terstond toegeven, dat het vergeefsche moeite zou zijn. Wij hebben wel is waar een goddelijk gebod, dat er overheden en onderdanen moeten zijn, onverbreekbare monogamische huwelijken, dat gedurende zes dagen moet gearbeid en op den zevenden gerust, dat de mensch zich zelf eigendom moet verwerven en dien van anderen beschermen moet — maar *wij hebben geen gelijksoortig direct gebod, dat er bovendien nog standen en standsverschil moeten zijn.* Dat vraagstuk moet met bijzondere zorgvuldigheid worden onderzocht, omdat in den socialen strijd van den tegenwoordigen tijd juist aan het onderscheid en de onderlinge verhouding der standen, zich verschijnselen hebben vastgeknoopt over wier onchristelijk en tegen-christelijk karakter geen twijfel kan bestaan. Daarbij komt nog, dat voor de kerkelijke organen in de practijk van den socialen strijd, geen vraag gelijksoortige moeilijkheden oplevert als deze.

Wij hebben tot nu toe in onze beschouwingen de standen als geschiedkundig geworden aanvaard, als verschijnselen, die overal uit het maatschappelijke leven in verbinding met andere natuurlijk-werkende omstandigheden ontstaan. Er zijn arme volken, reeds omdat er arme landen zijn. En zoo ontstaan er groepen, onderscheiden wat betreft vermogen, beschaving en levensstandaard. En daar alle sociale verhoudingen ook hunne staatkundige gevolgen hebben, zoo laat het zich begrijpen, dat uit dat verschil van vermogen en ontwikkeling ook andere onderscheidingen ontstaan in betrekking tot macht, invloed, afhankelijkheid en vrijheid.

En met dit laatste raken wij aan het punt, waarop het bij

de vraag naar de standen aankomt. Als het alleen ging om verschil van bezigheid en om ongelijkheid van bezit aan productiemiddelen, dan zouden wij hier kunnen volstaan met 't geen in het vorige hoofdstuk is aangevoerd. Maar bij het verschil in bezit komt het onderscheid in geestelijke ontwikkeling en van feitelijken en wettelijken invloed op anderen. *Wat de standen eigenlijk onderscheidt is de quantiteit van dezen invloed.* De hoogere standen worden gekenmerkt door vrijheid van beslissing voor den enkeling in eigen aangelegenheden en door invloed op de beslissing in zaken van anderen, de lagere standen door afhankelijkheid op alle levensgebied van den wil van anderen. Deze toestanden van afhankelijkheid hebben zich in den loop der tijden tot de meest verschillende vormen ontwikkeld, en hebben ook daarmede overeenstemmende zedelijke verplichtingen in het leven groepen. *Ook de christelijke kerk heeft, door een onderscheiding in standen te erkennen, verlangd, dat het leven in overeenstemming met de standen moet worden ingericht.* Zij heeft eenerzijds den dragers van het gezag gepredikt, dat zij hunne leidende positie zouden innemen in het bewustzijn aan God verantwoording schuldig te zijn voor het welvaren hunner ondergeschikten, en anderzijds heeft zij van de dienenden, de ondergeschikten of afhankelijken gehoorzaamheid verlangd aan hunne superieuren.

Maar nu neemt, sedert anderhalve eeuw ongeveer, de tijdgeest met beslistheid positie tegenover deze historische ontwikkeling en de daarmede samenhangende zedelijke beginselen. Tegenover het onnatuurlijke van de politieke toestanden uit dien tijd, begon men zich op het standpunt van de oorspronkelijke, natuurlijke rechten van den mensch te stellen. De tegenstelling tusschen de persoonlijke vrijheid van den enkelen mensch in zijn denken en gelooven, en de dwingelandij van het absolutisme, dat voor de onderdanen evengoed den gedachtengang als de handelswegen bepaalde — die scherpe tegenstelling moest op een catastrophe uitloopen. De filosofie van het natuurrecht en de Encyclopedisten bereidden haar voor, de revolutie

zette haar in. Weliswaar deed het abstracte van haar devies: Vrijheid en Gelijkheid, zulke groote tegenstellingen ontstaan, dat de revolutie daaraan weer ten gronde moest gaan — want waar werkelijk vrijheid zal heerschen, daar mag geen abstracte gelijkheid bestaan; wil men echter de gelijkheid doorvoeren, dan gaat dat niet zonder dwang, dus ten koste van de vrijheid. Maar wat men eigenlijk bedoelde, was iets anders, dan wat dit verwarrende devies uitsprak; het was de gedachte van *grootere vereffening der vrijheden van de verschillende klassen*. De vrijheid van beweging in het private, maatschappelijke en politieke leven bleek te ongelijk verdeeld. Op haar bezit kwam het aan. En alleen wijl men voelde, dat de persoonlijke onvrijheid haar oorzaak vond in economische afhankelijkheid, eischte men ook gelijkmaking van het vermogen.

Reeds uit deze voorloopige beschouwing van de oorzaken waaruit de spannende tegenstellingen van onzen tijd zijn ontstaan, blijkt duidelijk, dat de kerk er veel belang bij heeft klaar en onomwonden haar positie tegenover die tegenstellingen te bepalen. Wanneer niet het Christendom de gedachte van persoonlijke verantwoordelijkheid en vrijheid aller menschen en van dezelfde verhouding van allen tot God had gebracht, zoo ware de opkomst van de humanistische wijsbegeerte met haar eisch van gelijkheid nooit mogelijk geweest. Hieraan wordt men duidelijk herinnerd bij *St. Simon*, die het Christendom een nieuwe gestalte wilde geven en daarom aan de vrijheid en de gelijkheid als derde in den bond de broederschap toevoegde. Niet slechts de natuurlijke rechten van den mensch verlangden standsvereffening: die eisch werd nu ook in naam van de broederlijkheid gesteld. Broeders mogen elkaar niet uitbuiten, niet knechten en overheerschen, niet vijandig behandelen en vervolgen, en daarom weg met alles wat deze broederlijkheid in den weg staat; de zelfzuchtige concurrentie, de wedloop om vermeerdering van het privaatbezit, de verscheidenheid van privaatbezit, die er toe voert en er toe voeren moet, dat vrije persoonlijkheden zòb

afhankelijk worden, dat zij hunne arbeidskracht d. i. zichzelf, moeten verkoopen en dat aan anderen daartoe uiterlijk en innerlijk gelegenheid wordt gegeven. Wat *Rousseau* in dezen zin eerst te hooren gaf aan de ontwikkelden, die deze pikante, geestelijke spijs met graagte gebruikten, dat wordt nu aan de volksmassa van de daken gepredikt. De opruiing tegen alle boven den mensch geplaatste machten neemt toe, het streven naar onafhankelijkheid, de tegenzin in alle dienen en gehoorzamen groeien voortdurend. Vandaar de sterke neiging naar verhuizing, deels naar Amerika, het land der vrijheid en gelijkheid, deels van het platte land naar de groote steden als het eldorado van ongebondenheid. De bedoeling is zeer duidelijk: afschaffing van alle verschil in stand en klasse.

In christelijke kringen nu wordt de hierboven geteekende sociale ontwikkeling op tweeërlei wijze, zeer ver uiteenlopend, beoordeeld. Van de *eene* zijde wordt zij eenzijdig gezien onder het gezichtspunt van de valsche vrijheid; men predikt gehoorzaamheid aan „alle menschelijke instelling”, ziet in de arbeidgevers de heeren, die met gehoorzaamheid en onderdanigheid moeten tegemoetgekomen worden, al moeten zij dan ook aan hunne verplichtingen worden herinnerd; men wenscht maatregelen tegen de ongebondenheid, beperking van de vrijheid van te gaan waarheen men wil, bemoeilijking van landverhuizing, en men teekent als christelijk ideaal de oude patriarchale toestanden uit den voortijd; kortom men brengt de verhouding van werkgevers en werknemers onder het machtsgebied van het vijfde gebod, zoo goed als de verhouding van overheid en onderdanen. Aan den *anderen* kant echter is, ook bij geestelijken, de neiging te bespeuren om in naam van de christelijke broederschap letterlijk de opheffing van standsverschil en gelijkheid in al wat dit verschil veroorzaakt te eischen. Om hierin een nuchter oordeel te verkrijgen werpen wij naar onze gewoonte een blik terug in de geschiedenis.

2. Het standsverschil dat heel de oude wereld in tweeën
Christendom en Maatschappij-leer.

scheurde was dat van *heeren en slaven*. Het Christendom vond dien toestand bij zijn ontstaan. Welke positie heeft het toen ingenomen? Over deze vraag heerschte in de nieuwere wetenschap geen overeenstemming. Vroeger, bijzonderlijk in de Roomsche apologetiek, was de houding van het Christendom tegenover de slavernij tendenzieus gekleurd, waartegenover vrijzinnige theologen uit later tijd heel de verdienste van de emancipering aan de Stoïsche wijsbegeerte wilden toekennen; want noch het Nieuwe Testament, noch de verordeningen van de oude kerk, noch de uitingen van de Kerkvaders hadden een feitelijke verandering van der slaven toestand ten doel; veeleer zou de kerk zelve slavenhoudster geworden zijn en zou zij de slavernij in theorie hebben verdedigd. En zoo redeneerde men tot in de 19de eeuw. Ook in den nieuwen tijd zou niet het Christendom, maar het humane liberalisme de slavernij hebben vernietigd. Met deze bedenkingen heeft de christelijke geschiedbeschrijving rekening moeten houden, en al is zij hierdoor objectiever geworden, zoo heeft zij toch — juist door deze gezonde objectiviteit — de palm der verdienste in de zaak der slaven aan het Evangelie gelaten.

Het is in de eerste plaats een feit, dat in de christelijke relegie op onnavolgbare wijze worden uitgesproken, de gelijkheid van alle menschen voor God en de gelijkwaardigheid van alle menschenzielen. Gelijk in het Christendom het religieus verschil en de nationale grenzen van de Joodsche en de Grieksche wereld zijn opgeheven, zoo bestaat daar het sociale onderscheid van slaaf en heer feitelijk niet meer (Gal. 3:28). Maar reeds vroeger hebben wij er op gewezen, dat door de slavernij eigendomsverhoudingen waren ontstaan, die een bepaald rechterlijk karakter droegen. Nu heeft het Evangelie nergens zich geroepen gevoeld, zich te verzetten tegen de bestaande rechtsorde. De overheid, bij wie het gezag is, de belasting die is opgelegd, de eigendom die rechtens erkend wordt, alles is in gelijke mate gerespecteerd. *En zoo wordt ook nergens het eigendomsrecht van de heeren op hunne slaven betwijfeld*. De christelijke slaven worden vermaand

door goedwillige en nauwgezette gehoorzaamheid aan hunne heeren hun geloof te toonen en hunnen gemeenten tot eer te zijn (Eph. 6 : 5; Col. 3 : 22; Tit. 2 : 9). Paulus vindt den weggeloopte slaaf Onesimus en daar hij christen is geworden, zendt hij hem terug aan den christen Philemon als zijn eigendom (Philem. 14). Hij vermaant de slaven herhaaldelijk en met nadruk zich te schikken in hun toestand; de slaaf moet zich niet bezorgd maken over zijn maatschappelijke positie, waarin hij Christus evenzo goed kan dienen en even goed kan zalig worden al in een toestand van vrijheid (1 Cor. 7 : 21).

De Kerkvaders denken over het slavenvraagstuk op gelijke wijze. Er waren niet slechts christen-slaven, maar ook talrijke christen-slavenhandelaars, die juist als de heidenen op de markt hun beroep uitoefenden. Ja er waren bij de stijgende macht en rijkdom der kerk zelfs kerk-slaven, zooals er ook staatsslaven waren (*servi publici*) en paus Gregorius eischt een weggeloopte slaaf als zijn rechtmatig eigendom evenzo goed terug als Paulus aan Philemon den zijnen terugzond. Ja we kunnen niet eens constateeren, dat men welbewust bedoelde de slavernij als maatschappelijke instelling af te schaffen.

Noch in het Nieuwe Testament, noch bij de Kerkvaders kan de wensch of het vermoeden worden gevonden, dat er eenmaal geen slaven meer zullen zijn. In de gedachtenwereld van de eerste christenen was geen plaats voor een christelijken keizer, evenmin ook voor een christelijke wet, die heel het rijk moest beheerschen. En ook al hadden zij naar zulk een wetgeving gestreefd, dan zouden zij daarmee waarschijnlijk een verandering, geen opheffing der slavernij hebben willen bereiken. Van beslissende beteekenis hierbij is de verklaring van 1 Cor. 7 : 21, waar Paulus de slaven vermaant tot christelijke onbekommerdheid over hun toestand, en dan de mogelijkheid stelt, dat het van hen afhangt, vrij te worden. Wat raadt hij hun in dit geval? Men heeft de uitdrukking *μᾶλλον χρῆσαι* (= gebruik liever) naar beide zijden aangevuld zoodat men leest: gebruik liever uwe slavernij! of: gebruik liever die gelegenheid om vrij te worden! De laatste opvatting is het meest in den

geest van den modernen mensch en is ook van den Apostel Paulus wel te begrijpen; maar ook de eerste kan niet worden aangewezen als in de tegenspraak te zijn met de algemeene handelwijze van den Apostolischen tijd.¹⁾ Overal worden de slaven gewezen op het gevaar de veroverde innerlijke vrijheid uit te wisselen tegen de een of andere uiterlijke verandering van toestand. Met recht is er nadruk op gelegd dat het voor de kerk van ongemeen belang was, geen algemeen slavenoproer te voorschijn te roepen — een catastrofe, die zoo geweldig zou geworden zijn, dat het jonge Christendom daarbij in vuur en bloed zou zijn verstikt.

En toch is *de opheffing der slavernij in beginsel met het Evangelie gegeven*. Dat is van groot gewicht voor de beteekenis van het Christendom, wat het vraagstuk der standen betreft. Maken wij ons eerst duidelijk waarom het bij deze speciale instelling, de slavernij, gaat. Het meest kenmerkende is, dat de heer volkomen vrij beschikkingsrecht heeft over den slaaf, over zijn lichaamskrachten, ja ook over zijn leven. De slaven werden rechtens slechts als zaken beschouwd. De slaaf kon daarom van zijn heer rechtens geen levensonderhoud eischen. Dat onderhoud was voor den heer slechts een economische noodzakelijkheid, gelijk hij b. v. al zijn productiemiddelen wel onderhouden moest. Dit had tengevolge, dat er tusschen heer en slaaf geen verhouding van arbeidsverdeeling bestond, de eenige verdeeling die gemaakt werd was: voor den slaaf niets dan arbeid, voor den heer al de vruchten daarvan.

Nu werd er natuurlijk op zeer verschillende wijze gebruik gemaakt van dit recht. De heer kon hen òt behandelen en gebruiken als dieren — en zoo werd in 't algemeen gedaan, wat de zedelijke en maatschappelijke ondergang van de oude

¹⁾ De Kerkvaders hebben de eerste opvatting. Sinds de Hervorming wordt de laatste gekozen (zoo o. a. Luther, Calvijn, Neander, Hoffman), maar verscheidenen keerden tot de oude opvatting terug (zoo o. a. de Wette, Meyer, Lange's Bibelwerk, Monod, Reuss, Renan).

Romeinsch-Grieksche wereld ten gevolge had — of hij kon hen menschwaardig behandelen, met hen werken, hen ook laten medegenieten, een familieleven mogelijk maken en in eere houden. De verhouding in rechten bleef toch dezelfde en kon in al haar scherpte worden in practijk gebracht tegenover een slechten slaaf. Maar er kon ook een echt patriarchale verhouding ontstaan, zoodat aan den eenen kant alles werd verschaft wat noodig was voor een menschwaardig bestaan, en aan den anderen kant heel de arbeidskracht werd besteed in dienst van den heer, die zijn slaaf zijnerzijds het recht gaf een eigen vrouw en kinderen te hebben, zich eenig vermogen te verwerven en zoo een zekere mate van vrijheidsbewustzijn te verkrijgen.

En als wij nu eens denken aan het grondbeginsel van de gelijkheid aller menschen voor God, uitgesproken door het Evangelie, de algemeene wet der naastenliefde, volgens welke men een ander aandoet en voor een ander wenscht, 't geen waarop wij voor onszelf aanspraak maken, en eindelijk de speciale voorschriften, die in de brieven der Apostelen, niet alleen voor de slaven, maar bijzonderlijk ook aan de heeren worden gegeven, dan moeten wij zeggen: *al blijft de verhouding in rechten bestaan, de feitelijke toestand der slaven is totaal veranderd*. Hier moeten wij bijzonder letten op den brief aan Philemon. Moge daarin niet direct de eisch van formeele vrijlating¹⁾ worden gesteld, toch bedoelt die een verhouding tusschen heeren en slaven tot stand te brengen, waarbij het karakter van de oude slavernij is verdwenen. En als we verder bedenken hoe in heel het tijdperk van de Kerkvaders vermaningen worden gegeven de slaven goed te behandelen, slechts een klein aantal te houden, hun de vrijheid te schenken, en als wij weten dat het vrijlaten steeds meer voorkwam en als zedelijke verdienste werd aangerekend — dan moeten we van de uitbreiding van het Christendom een

¹⁾ Eenige uitleggers meenen dat Paulus in vs. 21 die vrijlating van Philemon verwacht. Vs. 16 wijst daarop nog duidelijker. Vert.

aanmerkelijke verandering op dit gebied kunnen verwachten. Inderdaad beschouwde het Christendom de verhouding als geheel veranderd zoodra beide partijen christen waren. Een voorbeeld hiervan geeft 1 Tim. 6:1, waar de Apostel tweeërlei soort van slaven onderscheidt, al naar zij geloovige heeren hebben of in heidensche huizen dienen; de laatsten noemt hij *δουλους ὑπο ζυγον*, slaven onder het juk; de slavernij in een christelijk huis was dus, in vergelyk met den toestand van anderen, geen juk meer. En hoe zou dat ook kunnen, als heer en slaaf aan éénen disch hunnen Meester gedachten. Dat moest ook een sociale invloed hebben, die b.v. tot uiting komt in de huwelijken van vrijen en slaven bij de christenen van de eerste eeuwen; en dat ook slaven het hoogste ambt in de gemeente konden bekleeden, bijgevolg ook als leermeesters van hunne heeren konden optreden, is bekend.

Al heeft de kerk dus geen enkele daad verricht die bewees, dat zij zich geroepen voelde de slavernij te moeten afschaffen, zoo heeft zij toch niet alleen den feitelijken toestand in de kringen voor haar toegankelijk totaal veranderd, *maar zij heeft ook onwillekeurig een vernieuwing van de rechtspositie der slaven in de hand gewerkt*. Mannen als Overbeck e. a. ontkennen ook dezen invloed en voeren ten bewijze aan, dat reeds 100 jaar vòòr Christus de rechtspositie van de Romeinsche slaven gedeeltelijk begon te veranderen; en evenals het veranderen der wet in humanen zin, schrijven zij ook deze veranderingen toe aan den invloed der philosophie. Hiertegen is het volgende in te brengen. Een zekere verzachting van het barre slavenlot is in het latere Rome door de toenemende ontwikkeling wel te verklaren; in het beschaafde Athene b.v. was de slavernij dragelijker dan in het ruwe Sparta. Maar dat waren slechts plaatselijke verschijnselen. En christelijken invloed op de wetgeving van de 2de eeuw te loochenen is onhistorisch. Nemen we een voorbeeld uit het heden! In eenige Chineesche plaatsen, waar christelijke gemeenten zijn, willen alle heidensche meisjes met christenen trouwen, omdat zij van hen een betere behandeling kunnen verwachten.

Wanneer nu het aantal christelijke gemeenten grooter wordt en het genoemde verschijnsel algemeen, dan is het onvermijdelijk, dat de heidenen zich langzamerhand meer in acht gaan nemen tegenover hunne vrouwen; ook zal de wetgeving met deze verbetering van het lot der vrouw rekening moeten gaan houden. Nu denke men zich een verhouding als van Philemon en Onesimus in het oude Rome voorkomende in een menigte van gevallen; men denke zich heel het getuigenis van het Evangelie over de liefde en over de waardij van den mensch — en dan loochene men nog een samenhang tusschen deze verschijnselen en een wetgeving, die dit christelijk streven tegemoet kwam.

3. Laat ons nu aan de hand van deze beschouwingen over de verhouding tot de slavernij in de Apostolische eeuw en in de oude kerk in 't algemeen, een voorloopig antwoord geven op de vraag naar *het standpunt van het Christendom in zake de onderscheiding in standen. In het Nieuwe Testament wordt het bestaansrecht daarvan nergens principieel uiteengezet*. Wel wordt de onderscheiding van heeren en slaven, van armen en rijken, zoo in 't Oude als in het Nieuwe Testament, als een natuurlijk iets behandeld, maar nergens wordt die op godsdienstige gronden gerechtvaardigd, nergens wordt die genoemd een voorwaarde voor de welvaart van de samenleving. Gelijk het kwaad, zoo is ook deze onderscheiding onvermijdelijk is deze wereld van zonde. Zoo wordt het verschil van arm en rijk aangezien (Gen. 15:11; 1 Sam. 2:7; Spr. 22:2; 29:13; Mt. 26:11). Evenzoo wordt nooit gezegd, dat het verschil van hoog en laag met betrekking tot maatschappelijke zelfstandigheid zou kunnen afgeschaft worden. Maar verder gaat het Nieuwe Testament niet. De slavernij rechtvaardigen op godsdienstige gronden, zooals vele theologen in Zuid-Afrika en in Noord-Amerika deden, wijzen wij af. En dat niet alleen ten opzichte van de slavernij, maar ook van alle historisch geworden standsverschillen. Wij denken er niet aan, bijbelsch te bewijzen, dat er altijd dienstboden of daglooners zullen moeten zijn, maar we nemen die standen

aan als historische producten, die christelijk moeten omgezet.

Maar eveneens *verwerpen wij ook den eisch van algemeene standsgelijkheid*, die door de overzijde *in den naam van het Evangelie* wordt gesteld. Dat de oude kerk dit niet heeft gedaan, bewijst haar standpunt ten opzichte van de slavernij. Van grooter beteekenis nog wordt 't geen de oude kerk deed als wij zien dat haar inzicht niet algemeen werd gedeeld. De geschiedenis wijst integendeel op verschillende richtingen in de kerk, *die de vrijheid van het Evangelie vereenzelvigen met opheffing der standen*. Dat geschiedde reeds in de oudste tijden. Om te verstaan wat dien tijd in beweging bracht, moeten wij bedenken, dat reeds sinds de tweede eeuw voor Christus geweldige sociale bewegingen in de meest verschillende deelen van het Romeinsche Rijk hadden plaats gevonden. In Sicilië weerstond de koning-profeet Eunus de Romeinen tien jaar lang. Van niet minder beteekenis was de opstand in Pergamum waarbij ook religieuze motieven medewerkten. Daar wendde zich Aristonikus tot alle verdrukten, beloofde aan alle slaven de vrijheid en de stichting van een nieuwe, op vrijheid en gelijkheid gebaseerde „Zonnestaat”. Hij werd daarin ondersteund door den Romeinschen wijsgeer Blossius, een Stoïcijn, die een vriend van den socialen hervormer Tiberius Gracchus was geweest. Zoo kan Bücher er over schrijven: „Gelijk een bliksem verscheen het socialisme en vertoonde onmiskenbare overeenkomst met het verschijnsel van onzen tijd, al moesten hare eischen zich aanpassen aan de heerschende economische verhoudingen. Socialistisch moeten echter deze pogingen worden genoemd, omdat ze alle een hervorming van de economische samenstelling der maatschappij bedoelden. De wetgeving van Tib. Gracchus, de proletariër-oorlog van Aristonikus, de oproeren van de Siciliaansche herders en landarbeiders, van de Laurische mijnwerkers en de Delische fabrieksarbeiders, zij allen komen hierin overeen, dat ze het bestaansrecht van de geldregeering der weinigen ontkennen.”

Als wij nu rekening houden met deze voorgeschiedenis, dan zullen wij de omzichtigheid van de kerk in de behandeling

van het slavenvraagstuk nog meer waardeeren, doch we zullen ook begrijpen waarom het onmogelijk was alle afwijkingen te voorkomen. Oproerige neigingen van christen-slaven worden reeds in de Apostolische brieven verondersteld. De asceten van lateren tijd hadden bijzonderen aanleg om zulke verkeerde vrijheidsbewegingen te doen ontstaan of te steunen. Zij waren ook de aanvoerders in de beweging van de Donatistische *Circumcelliones*, die in de 4de eeuw Afrika verwoestten. Men sprak van christelijke vrijheid en broederschap en dwong de heeren slavendiensten te doen en wreekte het schenden van de menschenrechten door moord, brandstichting en plunderen.

Dergelijke verschijnselen vertoonen zich in heel het middeleeuwsche tijdperk en zijn 't meest bekend in de zgn. Boerenoorlogen, over wier voorgeschiedenis nog lang geen licht genoeg is ontstoken. Bij allen zijn nijpende nood, misdadige dwingelandij en rechtsberooving de aanleiding, maar religieuze ideeën van gelijkheid en bevrijding uit alle heerschappij zijn de drijvende krachten: men verlangde zelfbestuur der gemeenten, afschaffing van alle overheden behalve van Paus en Keizer, invoering van het jubeljaar tot delging der schulden, verdrijving van de Joden en dergelijke dingen meer.

Hoe was nu het oordeel van *Luther* over de religieuze motieven, die in deze sociale bewegingen medewerkten? Hij had reden genoeg zich hier een standpunt te kiezen. Want de religieuze stemming van de oproerlingen is weliswaar niet door zijne geschriften opgewekt. Ze is veel ouder dan Luther, een nawerking van de ideeën, die in de middeleeuwsche sekten werden gekoesterd. Maar te loochenen is het niet, dat dit streven naar economische vrijheid van de „moordprofeten”, zooals Luther ze noemde, zich verbonden heeft aan de geweldige godsdienstige beweging, die Luthers vrijheidsleer te voorschijn riep. Zoo was er voor hem in 't bijzonder reden zich te uiten over deze toepassing van het Evangelie op de aardse toestanden. Hij wist, dat hij ook hier te doen had met dezelfde onjuiste opvatting van Wet en Evangelie, die

we al meermalen gekenschetst hebben. Hij kende het drijven van Karlstadt in Wittenberg en zag hoe hij nu denzelfden dweeper-geest in Orlamünde bracht. Ook Karlstadt behoorde tot hen die „de wereld met het Evangelie regeeren” wilden. Iemand die verklaart, bij de promotie van twee Magisters, dat hij voortaan hiertoe niet meer kan medewerken omdat Jezus had geboden: Gijlieden zult u geen meester laten noemen! — zoo iemand vermengt op dezelfde wijze het geestelijke en het wereldlijke als de Boeren, die de vrijheid van een christenmensch willen gebruiken om de lijfeigenschap op te heffen. Luther heeft bijzonder deze Boeren er van verdacht, onder den titel van „christelijke broeders” hun eischen te willen stellen. Hij wist zeer goed onderscheid te maken tusschen de rechtmatige eischen op grond van de vrijmaking door het Evangelie of het recht der gemeente hare eigen geestelijken te kiezen, en aan den anderen kant de vele eischen met betrekking tot de jacht, de heerendiensten, de belastingen enz.: voor zulke wenschen moest men aankloppen bij de juristen. „Want mij, een evangeliedienaar, komt het niet toe hierin te oordeelen en te rechten,” zei Luther, al drukt hij den vorsten ernstig op het geweten, op dit gebied van de heerlijkheidsrechten niet zoo te „razen en te villen” als zij tot nu toe gedaan hadden. Een gansch andere zaak is het echter als de Boeren zulke uiterlijke vrijheidseischen stellen in naam van het Evangelie. Hun derde artikel eischt opheffing van de lijfeigenschap. Daarop antwoordt Luther: „Er mag geen lijfeigenschap zijn omdat Christus ons allen vrijgemaakt heeft, zegt gij. Wat is dat? Dat beteekent de christelijke vrijheid geheel vleeschelijk maken. Hebben niet Abraham en andere patriarchen en profeten ook lijfeigenen gehad? Leest bij Sankt Paulus wat hij van de knechten leert, die in dien tijd allen lijfeigenen waren. Daarom gaat dit artikel recht tegen het Evangelie in . . . Dit artikel wil alle menschen gelijk maken en het geestelijke rijk van Christus in een uiterlijk rijk veranderen, wat onmogelijk is. Want een wereldlijk rijk kan niet bestaan zonder ongelijkheid van personen . . .” En

op een andere plaats: „De Doop maakt niet het lichaam en de goederen vrij, maar de zielen. Ook brengt het Evangelie de goederen niet in gemeenschappelijk bezit, tenzij men dat vrijwillig met zijn eigen goed wil doen zooals de Apostelen en discipelen dat blijkens Hand. 4 deden; maar zij eischten niet dat vreemde goederen van een Pilatus en Herodes gemeenschappelijk bezit zouden worden, waarvan onze onzinnige Boeren razen; het betrof alleen hunne eigene goederen. Maar onze Boeren willen het goed van vreemden in gemeenschappelijk bezit brengen en hun eigen goederen zelf houden; dat zijn me fijne christenen!” —

Waartoe zulk een vermenging van christelijke vrijmaking uit de macht van wet en zonde met maatschappelijke onderscheiding en afhankelijkheid leidt, kwam spoedig daarna op vreeselijke wijze aan den dag bij de Munstersche benden, bij welke wij dezelfde gedachten terugvinden, die we onder de dwepers van alle tijden zoo gevaarlijk hebben zien werken.

Als het ons moderne menschen wel eens voorkomt, dat de leeraren der kerk tegenover de christelijke dwepers uit het verleden wat al te nuchter waren, dan moeten we daarbij steeds bedenken, dat er voor hen alles aan gelegen was het Evangelie in zijn bedoelingen en inhoud zuiver te bewaren. De standsverschillen op zich zelf hebben noch met de vrijheid, die het Evangelie brengt, noch met de christelijke naastenliefde iets te maken. Alleen hij, die de evangelische vrijheid nog niet begrepen heeft, wil die verschillen in 't belang van deze vrijheid en van de naastenliefde opgeheven zien. *In de geschiedenis heeft het streven naar opheffing van de standen, als het in christelijk gewaad verscheen, steeds getoond door aard-schen geest te zijn geïnspireerd.* Ik wil niet loochenen dat de dwaling van de christelijke dwepers met oprechtheid kan zijn verbonden. Het is werkelijk liefde die hen drijft, zij voelen wezenlijk onrecht te doen door iets boven een ander te bezitten. Zelfs moet ik het zeer bedenkelijk noemen voor een christen, die door God in goeden doen is gebracht, als het hem nog nooit onbehagelijk geworden is in zijn goedingerichte

kamers, zijn warm bed, bij zijn welvoorzienne tafel, als hij nooit zich onrustig voelde bij de gedachte aan den grooten nood waarin duizenden verkeeren door gebrek aan al deze dingen. Hoe menigeen zoekt zich van dit onbehagelijke gevoel van medelijden te bevrijden door met volle handen aalmoezen uit te deelen. Alsof 't iets helpen zou zelf niet meer zoo rijkelijk veel te bezitten als voorheen! De christelijke liefde zal rusteloos naar middelen zoeken waardoor haar bevoorrechte levenspositie den lijdenden broeders ten goede komen kan. Maar toch moet de christelijke ethiek den bezittenden en niet-bezittenden, den hoogen en den lagen in stand nadrukkelijk prediken, dat het levensgeluk niet bestaat in het kunnen genieten, wat men den hoogereren standen benijdt, maar dat hun zelf zoo onverdiend voorkomen kan, dat zij er zich zeer onbehagelijk in voelen.

Ook hier hebben wij op onze hoede te zijn voor een moderne richting, die door overdrijving van de christelijke liefde gevaar loopt *uit het Evangelie tot een algemeene gelijkmakerij te besluiten*. Dit streven heeft ongetwijfeld zijn recht, als het van de liefde wil dat ze veel meer praesteert dan aalmoezen geven alleen. Ook wij meenen, dat de kerk een taak heeft wat betreft de *oorzaken* van de maatschappelijke nooden. Maar de dwaling waarvan ik sprak ontstaat daar waar men de *verheffing* van de noodlijdende en daardoor in hun zedelijkheid bedreigde standen vereenzelvigt met *het uitvlakken der onderscheidingen*. Welken invloed moeten dergelijke christelijk-sociale redeneeringen oefenen op hen, die hunne ontevredene aardse gezindheid maar al te graag met christelijk gewaad dekken. Bij de huidige verhouding van de verschillende klassen is het nu van niet minder gewicht dan in de oudheid of in den Hervormingstijd, den nadruk er op te leggen, dat de blijde boodschap van Gods genade in Christus Jezus geen enkele menschelijke verhouding kent waarin zij met hare innerlijk-vrijmakende werking niet geheel en al zou kunnen doordringen. Voor de kerk is het volmaakt gelijk tot welken stand een mensch behoort aan wien zij haar werk verricht.

Als wij niet voorzichtig zijn in onze verkondiging, dat er christelijk-sociaal moet gewerkt worden, dan kan het Evangelie in zijn invloed zeer wezenlijk worden belemmerd.

4. Maar al hebben wij nu vastgesteld, dat het Evangelie met alle mogelijke standsgroepeeringsen zich verdraagt en dat derhalve de kerk bij alle sociale revoluties met recht zeer bijzonder haar geestelijke taak vervult — zoo hebben wij anderzijds *den christelijken invloed op het sociale proces* niet kunnen loochenen, ja wij hebben er onze tegenstanders nadrukkelijk op gewezen. Zoo schijnt het dus alsof in de levenswet van het Evangelie toch een bepaald ideaal is opgesloten. Want hoe zou het anders mogelijk zijn, dat christelijke ideeën langzamerhand een hervorming van de standen hebben teweeggebracht, zonder dat dit door de christenen zelfs was bedoeld? De taak van een christelijke maatschappijleer op het punt van de verhouding der standen tot elkander, is dus met het tot nu toe aangevoerde nog niet volbracht.

Dat de christelijke ethiek in dit vraagstuk stelling nemen moet, heeft zijn oorzaak daarin, dat een gansche rij van zedelijke verhoudingen en toestanden uit het bestaan der standsverschillen voortkomt. Wij zagen weliswaar, dat het in de eerste plaats zuiver-natuurlijke oorzaken waren, die aanwerkten op het vormen van deze verschillen, b.v. arbeidsverdeeling, de individualiteit der menschen enz. Maar wat het standsverschil eigenlijk kenmerkt, is de mate van feitelijken en rechtelijken invloed op anderen. Deze invloed aan den eenen kant en de daarmede gegeven afhankelijkheid aan den anderen kant constitueert de maatschappelijke organisatie. Nu is het duidelijk, dat elke ethiek, de christelijke dus ook, te oordeelen heeft over het zedelijk bestaansrecht van zulk een afhankelijkheid der menschen onder elkander en dat zij hare eischen te stellen heeft bij de toepassing daarvan. Een zekere afhankelijkheid van menschen is geheel in overeenkomst met onze natuur. Wij zijn toch allen aangelegd op gemeenschap, dus op wederkeerigheid en wat is wederkeerigheid anders dan afhankelijkheid? Maar de sociale geest van het

Christendom, die alle aardsche verhoudingen wil dienstbaar maken aan het doorbreken van Gods Koninkrijk, moet ook deze verhoudingen van afhankelijkheid doordringen en op deze wijze de gezondheid van deze maatschappelijke geledingen tot stand brengen.

De afhankelijkheid, dit is de ethische eisch, moet in dienst van de zedelijkheid gesteld. De afhankelijke moet in zijne afhankelijkheid eene beschutting hebben voor zijn zedelijk leven; van materiele zorg gedeeltelijk ontheven, krijgt hij meer vrijheid voor het vervullen van zijn zedelijke roeping; in zijne afhankelijkheid heeft hij een bescherming tegen de gevaren van een vrijheid, waarvoor hij nog niet zedelijk rijp is. Het is niet te loochenen, dat er toestanden zijn, waarin de enkeling niet bij machte is, langs ordelijken weg een goed stuk brood te verdienen, wanneer hij geheel alleen op zichzelf is aangewezen. De kindsheid strekke ten voorbeeld. Het kind is niet in staat, de geschikte arbeidsgelegenheden te vinden en te gebruiken. Hetzelfde geldt voor het gebruik der vrijheid. Daarom houden wij de kinderen onder een tucht, die al meer vrijheid laat hen tot het ware gebruik der vrijheid op te voeden. Maar in kinderlijken toestand verkeeren vele volken of volksklassen in zekere tijden van hunne geschiedkundige ontwikkeling. En waar dit het geval is, zal de christelijke ethiek aan hunne maatschappelijke organisatie den eisch stellen, dat die volkeren of volksklassen in een goed geregelde verhouding van afhankelijkheid komen te staan, waardoor zij in hunne ontwikkeling beschermd en tot zedelijke vrijheid opgevoerd worden.

De afhankelijkheid in de standsverschillen gegeven, is dus alleen dan gezond, als zij gegrond is in feitelijk-bestaande toestanden. En daarmee is duidelijk, dat een algemeen-geldend antwoord op onze vraag naar het ethisch bestaansrecht der afhankelijkheid van den eenen stand van den anderen, niet gegeven worden kan. De ontwikkeling van het economische leven, de algemeene volksontwikkeling, de heerschende inzichten, ook de onzekerheid in staats- en rechtsvorm — dit

alles oefent zijn invloed, niet alleen op den vorm waarin, maar ook op de kracht waarmede de christelijke eisch wordt gesteld. In de eerste helft van de Middeleeuwen had men zich geheel in den toestand van hoorigheid ingewerkt; dat was toen geen bewijs van slaafsche gezindheid, maar van gezond gevoel en juist begrip. Toen algemeene welstand en beschaving gingen komen, was het ongerechtvaardigde zelfzucht, tegen alle streven van de hoorigen in, dien toestand van hoorigheid niet slechts met alle macht in stand te houden, maar zelfs de vrijheden van allen, die in afhankelijkheid leefden, nog steeds meer in te perken. De zelfzucht heeft de leidende standen verblind, ze heeft verplichtingen gemaakt tot voorrechten en voordeelen.

Doch deze toestanden van afhankelijkheid moeten om gezond te zijn, niet slechts met feitelijk-bestaande toestanden overeenstemmen, *ze moeten ook in het rechte licht worden gezien*. De lagere standen zijn gebracht in hunnen toestand om daarin een beschutting te hebben: daarom voor de hogere standen de plicht die bescherming te verleenen en op deze wijze de anderen tot vrijheid *op te voeden*. Dit heeft dus in, dat hun de geestelijke vorming en de zedelijke vooruitgang dier lagere standen zeer ter harte moet gaan. Hoe meer er aan christelijken geest in de hogere standen leeft, des te sterker zal het verlangen zijn de lagere standen op te heffen: want het Christendom heeft een zekere mate van geestelijke vrijheid en ontwikkeling noodig om te kunnen doorwerken. Waar het ook komt bestrijdt het: stompzinnigheid, vervuiling, ruwheid en luiheid — louter kwalen, die maar al te gemakkelijk woekeren waar de maatschappelijke toestand beneden peil is. En het Christendom verlangt orde: reinheid, geestelijk nadenken, de kunst van lezen, een fijn zedelijk gevoel — louter eischen waarvoor een zekere mate van maatschappelijk welzijn bevorderlijk is. Zoo moet dus de sociale geest van het Christendom verheffing van de lagere standen en vermindering van het standsverschil in de hand werken. En de stands-onderscheidingen worden ongezonder, waar maar steeds dit

streven aan de zijde van de hoogere standen ontbreekt.

Zonder dat dus het Christendom bepaalde wetten stelde aan het onderscheiden in standen, moet dit in zijn historische ontwikkeling toch onder den invloed van het Christendom staan en wel in dien zin dat de lagere standen worden opgeheven en de kloven worden overbrugd. En zoo lang dit bedoelen in de maatschappijvorming nog niet is verwerkelijkt, zal de christelijke ethiek tenminste den eisch stellen, dat rechtsvormen worden geschapen, die bij groot standsverschil de zwakken en afhankelijken beschermen, de sterken en machthebbers voor misbruik van invloed behoeden. De beste garantie is echter het christelijk geloof zelf. Het brengt den grondbezitter en den daglooner aan denzelfden „disch des Heeren" tezamen, het doet heer en knecht, rijk en arm elkander begrijpen en warm met elkander medevoelen. Christelijke gezindheid kan werkelijk volkomen afdoende een zekere geestes-ontwikkeling vervangen en geeft aan de armsten en naar de wereld onontwikkelden een beschaving des harten en een tactvol verstaan, dat de geschiktheid verleent ook met de hoogst-beschaafden van gelijkgezinden over gemeenschappelijke belangen te handelen. Dit is een van de schoonste apologiën van het christelijk geloof. Maar de geest der christelijke zedelijkheid overbrugt niet alleen de bestaande onderscheidingen: hij zorgt ook voor rechtsvormen, die aan toekomstige geslachten *zonder* deze innerlijke garantie levende, nog een christelijk houvast verzekeren.

En dan werpen we nu nog eens een blik op de verhouding van de kerk tot de slavernij. Wij moeten zeggen, dat in de slavernij voor de „heeren" zulke groote zedelijke gevaren liggen, dat voor haar in geen enkel belang van maatschappij of cultuur rechtvaardiging kan worden gevonden. Het Christendom kon haar ook alleen laten bestaan in de veronderstelling, dat de christenen van de bij de wet gegeven vrijheden tegenover slaven en slavinnen geen gebruik zouden maken. En waar het Christendom slavernij vindt, moet zij zich in gansch andere rechtsvormen laten inpassen — wil het Chris-

tendom zelf er niet aan ten gronde gaan. Zoo gaf ook de Israëlitische slavernij in rechten een geheel andere verhouding dan de heidensche. Het onrecht in Amerika bestond niet daarin, dat men de zwarte arbeiders in een toestand van slavernij bracht, want dit had op zichzelf wel het middel kunnen zijn voor de christelijke opvoeding van deze stammen, die in volslagen kinderlijken staat leefden. Maar het onrecht bestond hierin, dat men hen absoluut zelfzuchtig uitbuitte, zoodat er van geestelijke ontwikkeling of zelfs van christianiseering geen sprake kon zijn: dit zou met de belangen van de „heeren” al te veel in strijd zijn geweest. Maar het kan niet ontkend, dat in de verhoudingen, door de slavernij geschapen, de mogelijkheid van een christelijk-zedelijke opvoeding was gegeven, en dat vele patriarchaal-denkende en -levende slavenhouders die gebruikt hebben. En bij de *moderne* verhoudingen van de arbeidende en de werkgevende standen is dat buitengesloten.

5. We hebben nu ten slotte nog enkele grondlijnen te trekken voor de toepassing van deze christelijke beschouwingen op *de tegenwoordige toestanden*. De verhouding van de standen tot elkander, is door de invoering van het vrije verkeer op alle terreinen van het sociale leven totaal anders geworden dan het ooit is geweest. Hunne onderlinge verhouding wordt nu gewoonlijk bepaald door de *onbeperkte vrijheid van looncontract*. En wij moeten ons de diepingrijpende verandering daarmee gegeven, door vergelijking duidelijk maken.

In de patriarchale tijden bracht de maatschappelijke verhouding zedelijke verplichtingen mee. De heer of meester had niet slechts arbeidsprestatie te verwachten, hij had ook te beschermen en op te voeden. Dit maatschappelijk-economisch instituut was tegelijk een toestand van heerschappij en van onderdanigheid, een soort van overheidsambt, dat ongetwijfeld onder de regie van het vijfde gebod viel. Maar het Liberalisme heeft al deze instellingen doen uiteenvallen en heeft alle maatschappelijk-economische verhoudingen waarin menschen

tot elkander kunnen staan, gebracht onder het egoïstisch gezichtspunt van gevraagde en aangeboden waar. Wanneer nu echter ook heden nog voor den „arbeidgever” een soort van autoriteit wordt verlangd, dan is dat uitsluitend het gezag van den rijkdom en het is den arbeidende standen niet ten kwade te duiden, als met de losmaking van die zedelijke banden, in gelijke mate ook het gevoel van onderdanigheid, piëteit en omzichtigheid verdwijnt. De klachten over den geest van verzet zijn verre van ongegrond. Maar daarbij mag nooit worden vergeten, dat van boven af al die instellingen zijn opgeheven, waarin alleen de geest van gehoorzaamheid en volgzzaamheid vasten bodem vindt. En wanneer nu de christelijke ethiek op de tegenwoordige verhoudingen der standen de begrippen wil toepassen, die vroeger met recht uit het vijfde gebod werden ontwikkeld, dan komt er zulk een caricatuur van ethische eischen te voorschijn, dat de vervreemding der loonarbeiderskringen van een kerk met een zoo verouderde en niet meer passende moraal, de natuurlijkste zaak der wereld is.

Wij staan hier bij een zeer gewichtig praktisch gedeelte van de christelijke maatschappij-leer; hier is kennis van de economische en sociale toestanden en hun geschiedkundige ontwikkeling, voor den dienaar der kerk onontbeerlijk. Het laat zich verstaan, dat hij aan arbeidgevers en arbeidnemers te prediken heeft, hoe zij zich christelijk moeten gedragen. Maar het is verkeerd om 't geen valt onder de heerschappij van het vrije looncontract, onder het gezichtpunt van gehoorzaamheid aan „ouders en heeren” te brengen. Het zou toch in 't minst niet op zijn plaats zijn als ik tegenover den koetsier wiens rijtuig ik voor een uur huur of tegenover den schoenmaker, die mij een paar schoenen maakt, optreed als een soort van overheidspersoon. Ik kan van hem verlangen achting, die bij mijne maatschappelijke positie past, een omzichtigheid en vriendelijk tegemoetkomen overeenkomstig de christelijke liefde en ook een nauwgezet vervullen van de verplichtingen, die hij op zich nam in overeenstemming met het loon dat ik

hem betaal — maar meer dan ook niet. In volkomen dezelfde maatschappelijke en rechterlijke verhouding als deze huurkoetsier en schoenmaker, staat nu echter ook de tegenwoordige loorarbeider tot zijn fabrikant of wie hij ook moge zijn, die hem tegen dag- of weekloon aan den arbeid zet, die hem vandaag in dienst kan nemen en morgen ontslaan. Onder de heerschappij van dit vrije looncontract zijn de lagere standen voor een deel in een toestand van afhankelijkheid gekomen, die met de politieke rechten hun toegekend, in scherpe tegenspraak zijn. De moderne humanistische verontwaardiging over elke soort van slavernij is totaal ongerechtvaardigd, zoo lang daarmee niet gepaard gaat een inzien van het onzedelijke en onwaardige van de moderne arbeiderstoestanden. Daarom is onze eisch: Vorming van een nieuw standenrecht.

Hoe kan men zich dat doel ongeveer denken?

Wij moeten vooreerst onomwonden antwoorden, dat er nooit meer kan worden gedacht aan wederopbouw van de patriarchale toestanden, noch aan wederinvoering van feodale afhankelijkheid in verbinding met economische onzelfstandigheid. Het is wel waar, dat deze vrije looncontract-verhouding nog niet overal is doorgevoerd en op menig gebied ook niet zuiver doorgevoerd worden kan. Bij onze toestanden van economische afhankelijkheid is er zeker nergens meer sprake van, dat de „heer” als een soort overheid zou moeten worden gehoorzaamd. Maar wel bestaat er een zekere samenhang met het gezin, die natuurlijk een bijzondere behandeling vereischt. In eerste linie moeten hier de *dienstboden* genoemd, de huisbedienden in engeren zin, ook het personeel, dat aan een hoeve is verbonden. Zij wonen in het huis van den baas, eten aan zijn tafel en arbeiden met zijn materiaal. Als hier „de heer” een juist begrip heeft van zijn taak, dan verbreedt zich zijn gezinsleven, in elk geval ontstaat er een patriarchale verhouding zuiver zedelijk in wezen, zedelijk-paedagogisch in praktijk.

Zoo zijn hier dus verhoudingen waardoor een samenleven ontstaat, dat zich veel verder uitstrekt dan tot de verplichting van eenig dienstbetoon. De daglooner-gezinnen op het land

kunnen werkelijk in een soort van familieverhouding staan tot den grondeigenaar. Zij wonen in zijne huizen, hij helpt hen door de tijden van werkeloosheid in den winter heen, hij verzorgt hen in ouderdom en krankheid. De liefdevol christelijke omgang met de huisgenooten van den heer, de deelneming in hun lijden en vreugde, de helpende hand bij de opvoeding en opleiding der kinderen, legt een hechten band, die de standsverschillen eenigermate overbrugt en vreedzame gezonde maatschappelijke toestanden schept. De kerk zal er veel toe kunnen bijdragen de hier nog voorhanden goede toestanden zedelijk te ontwikkelen.

Waar nog zulke patriarchale toestanden zijn, die een innerlijke garantie voor duurzaamheid bieden, daar moeten ze worden vastgehouden en zedelijk gevormd. Maar ik moet met den grootsten nadruk constateeren, dat bij de nieuwe regeling van de verhouding der standen tot elkander onmogelijk kan gestreefd worden naar zulk een toestand van afhankelijkheid of van familie-saamhoorigheid als de algemeen geldende vorm. Dat past wel heel niet voor de vrije arbeidermassa's, die bij de behandeling van het sociale vraagstuk het eerst de aandacht vragen. Wij hebben tegenwoordig algemeene staatkundige gelijkheid. Wij zijn goed op weg naar het algemeen kiesrecht¹⁾ en de leiding der gemeentezaken ligt in handen van velen. Wij hebben verder de opvoeding der school voor allen, een nivelleerende ontwikkeling in de stedelijke arbeidersbevolking, die voor de verhouding der standen onderling van groote beteekenis moet zijn. De leidende machten zijn in onze dagen andere geworden. Het zijn niet meer de grondbezitters, de leenheer of de meester, maar de openbare meening, de pers of de volksvergadering. Daarom kan van een maatschappelijke organisatie dezer massa's door het scheppen van een soort verhouding van hoorigheid geen sprake zijn. Veeleer moet al de afhankelijk-

¹⁾ v. Nathusius schrijft: „wij hebben algemeen kiesrecht.” Dat geldt voor de verkiezing van den Rijksdag. Vert.

heid, die zij met recht in tegenspraak achten met de hun verleende politieke vrijheid en de mogelijkheid van algemeene ontwikkeling, worden afgeschaft: namelijk de afhankelijkheid van de macht van het geld. Wij zien hierin dezelfde gevaarlijke beginselen als in de slavernij en dat voor beide partijen. En daarom mogen wij deze afhankelijkheid niet tot willekeur laten worden.

Men spreekt tegenwoordig van den emancipatiestrijd van den vierden stand. Ik houd deze uitdrukking in 't algemeen genomen voor doeltreffend. Meer dan één misverstand heeft zich daaraan echter vastgehecht en blijft er zich nog aan vasthechten. De arbeidende klassen zijn zonder organisatie. Zij willen een stand *worden*, dat is tot organisaties komen, die den toestand van afhankelijkheid temperen, waarin allen afzonderlijk zich ten opzichte van omstandigheden en arbeidgevers bevinden. Maar organisatie van den vierden stand kan onmogelijk zoo worden bedoeld, dat de geheele massa van alle handarbeiders uit elk vak, in stad en land, een groote, vaste organisatie gaan vormen, zoodat de meest uiteenloopende belangen gemeenschappelijk worden behartigd.

Veeleer moet het doel zijn de vakgenooten te organiseeren, wat op de verschillende terreinen van het maatschappelijk leven op zeer onderscheiden wijze geschieden kan. Als rechtmatig moet worden erkend, dat de arbeiders van een bepaald beroep een organisatie vormen gaan, waardoor zij niet den beslissenden stem, maar wel een met hun beteekenis overeenkomenden invloed hebben op eigen en algemeene aangelegenheden. De beweging, die stichting van vakverenigingen en arbeidersbonden bedoelt, is door en door gezond en kan van het standpunt der christelijke ethiek slechts worden gebillijkt en bevorderd. Ook het gebruik van het wapen der arbeidsweigering kan onmogelijk zedelijk worden veroordeeld, als slechts alle geweldenaarij en rechtsverkrachting daarbij vermeden wordt. Op zichzelf is het vereenigingsrecht een wapen, dat noodzakelijk aan de arbeidersklasse moet overgereikt, in dien zij uitzichzelf een nieuwe standsorganisatie voorbereiden zal.

Dit organisatieproces kan door de versterking van den christelijk-socialen geest niet dan versterkt worden. Want die geest doet begrijpen het zedelijke of onzedelijke van feitelijke toestanden en dringt er dan op aan de wederkeerige afhankelijkheid met die bestaande toestanden in overeenstemming te brengen. Alleen de christelijk-sociale geest kan alle noodwendige hervorming behoeden voor vijandschap en gewelddadigheid, daar hij den een geduld en vergevensgezindheid, den ander liefde en gerechtigheid inspireert.

HOOFDSTUK VII.

HET WERELDVERKEER.

1. Het maatschappelijk leven kan zich niet beperken binnen de grenzen van een enkel volksgeheel. Wij hebben wel de scheiding in verschillende volken erkend als duurzame bestaansvoorwaarde voor menscheijk samenleven, maar wij hebben er terstond aan toegevoegd, dat de volken niet in zelfzuchtige afscheiding mogen blijven leven of elkander mogen exploiteeren. Al de volken, heel de menschheid één groote kring van broeders, die allen kinderen zijn van den hemelschen Vader — dat is de menschenmaatschappij naar christelijk ideaal. En de sociale geest van het Christendom is er op uit, deze idee te verwerkelijken. Dat wil hij niet bereiken door een allen-omvattende staatkundige organisatie te scheppen en de volksindividualiteiten op te heffen: hij wil al die staatkundige organismen en afzonderlijke volken op gelijke wijze doordringen en leiden. Als volkeren en staten hunne zeden en rechten vervormen naar het plan van de christelijke zedelijkheid, dan wordt daarin de mogelijkheid gegeven, dat de samenleving in elk volksgeheel, ja dat heel het volkeren- en wereldverkeer wordt dienstbaar gemaakt aan de grootste taak en het hoogste doel van ons leven: aan de volmaking der menschheid, het invoegen van alle individuen in het grootsche wereldplan Gods, het baanbreken voor het Koninkrijk der Hemelen.

De christelijke maatschappijleer heeft als laatste taak de grondlijnen te trekken voor dit verkeer van de volkeren met

elkander. Zij zou zonder zich hiermede bezig te houden slechts een fragment zijn, want ons economische leven heeft al sedert lang de grenzen van de volkshuishouding overschreden en internationale verhoudingen oefenen reeds dikwijls beslissenden invloed op de nationale economie.

Het behoort tot het wezen van het Christendom, dat het de neiging inplant een algemeen verkeer van de volken der aarde tot stand te brengen. Het christelijk geloof wil zich uitbreiden. Daarom weet dat geloof zich verplicht tot zending. De zending bedoelt echter niet het verschillend godsdienstig bezit uit te wisselen, zij biedt een geestelijken schat, dien allen totaal missen, als ze van Christus nog nooit iets hoorden. Met het Evangelie van *Christus* wordt aan de wereld het *leven* van Christus gebracht. Maar in het vorige hoofdstuk bleek het, dat daarmede noodwendig een maatschappij-inrichting tot stand komt, die bedoelt den enkelen het leven van Christus te verzekeren. Zoo moet dus de zending een toenadering van de volken ten gevolge hebben. Vreemde naties worden gezocht, er komt omgang met elkander, er ontstaat een zekere gelijkvormigheid van zedelijke grondbeginselen en levenswetten. Het ligt dus in het wezen van het Christendom als associeerende macht op te treden, want met het Christendom wordt „der menschheid een vereenigingsdrang ingeplant, die zoo diep, zoo transcendent zijn oorsprong heeft, dat hij al de scheidsmuren van menschen en volkeren verbreekt en zoo de humaniteitsgedachte doet verstaan en de vorming van de menschelijke maatschappij mogelijk maakt.”¹⁾

Nu weten we uit onze voorafgaande beschouwingen, *dat ook het economische leven*, onafhankelijk van elken zedelijken tendenz, *tot associatie dringt*. De ontwikkeling van de economie van den enkelen mensch voert tot een wereld-economie, tot een wederkeerige uitwisseling van goederen en producten onder de volken der geheele wereld. Dat hieraan groote zedelijke gevaren verbonden zijn, is niet te loochenen.

¹⁾ G. Warneck.

De klachten van de zedepredikers uit alle tijden over den handel bevestigen dat. Maar deze gevaren geven ons geen recht, heel die ontwikkeling als onchristelijk te brandmerken en als ideaal van de christelijke maatschappij te poneeren, dat wij „als de patriarchen” alleen de producten van ons eigen land in den handel moeten brengen en dat elk volk zich moet beperken tot zijn eigen voortbrengselen. Al kon dat in vroegere perioden als wensch uitgesproken worden,¹⁾ zoo zou het niet slechts kortzichtig, maar bepaald onverstandig zijn in den tegenwoordigen tijd hierop aan te sturen of er ook maar van te droomen. De wereldhandel en het wereldverkeer is een feit, dat we hebben te erkennen en wel als een gebied waar een taak is te volbrengen, voor de kerk bijzonder. *Het volkerenverkeer moet in dienst van het Evangelie worden gesteld*, zeker ook door het te gebruiken voor het werk van evangeliseering en kerstening, maar niet minder door alle betrekkingen, die uit den handel tusschen volkeren ontstaan, naar de beginselen van het Christendom te beoordeelen en alles daaruit te verwijderen wat met die beginselen in strijd is.

De *bevordering der zending* door de zuiver natuurlijke belangen van handel en kolonisatie, is een feit dat gemakkelijk is waar te nemen. Slechts door koloniaal bezit en kolonialen handel kwam de gelegenheid tot aanraking met den heiden en juist die gelegenheden moeten gebruikt worden. Gelijk Columbus begon met een kruis op te richten toen hij den voet op Amerikaanschen bodem had gezet, gelijk de Portugeesche zeevaarders voor 400 jaren terstond op de uitbreiding van het Christendom waren bedacht, zoo moeten ook wij het onze plicht achten „als de staten van deze wereld hun gebied trachten uit te breiden tot over de verre eilanden, en hun vlag zoeken te hijschen waar nog een plekje open is, dan moet het ons een plicht zijn de leus te laten hooren: *vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium*,²⁾ dan moeten

¹⁾ Luther: Over Koophandel en Woeker.

²⁾ Ontplooi de banieren van den koning, laat schitteren het mysterie van het kruis.

ook wij gaan arbeiden in den zin van den grootsten kolonist, onzen Heer Jezus Christus, die van den hemel naar de aarde kwam, die als laatste bevel voor zijn discipelen had: Gaat heen in heel de wereld, want alles is het mijne wat in den hemel en wat op de aarde is." ¹⁾

En verder moet het volkenverkeer in den dienst van het Evangelie worden gesteld, door uit de internationale handelsbetrekkingen alles te verwijderen wat met de beginselen van het Christendom niet strookt. Wij raken hier aan de meest wonde plek uit de geschiedenis van de christelijke volken. Want de brutale rechtsverkrachting, het niets ontziende egoïsme, de ruwe bevrediging der lusten, die bekend zijn uit het verkeer van christelijke kolonisten uit alle werelddelen met de heidensche natuurvölker, ze schreien ten hemel.

En ook tegenwoordig nog worden verreweg de meesten, die in de koloniën zaken doen, gedreven door het tegendeel van christelijke liefde en humane welwillendheid tegenover de lagergeplaatsten. Men moet zich echter niet inbeelden het sociale vraagstuk van het vaderland op gezonde wijze te kunnen oplossen, wanneer men de sociale toestanden aan gene zijde van den Oceaan gewetenloos vernietigt of met sluwe zelfzucht vergiftigt. En als ook een regeering in eigen land van sociale hervorming spreekt, maar het antisociale drijven van onderdanen in de koloniën rustig aanziet, dan kan zij zich niet verdedigen tegen het verwijt van onzedelijkheid en huichelarij. In onze dagen moet bijzonder gewezen op aangelegenheden, die practische beteekenis hebben en waarbij de christelijke maatschappijleer hare bepaalde eischen aan de volkenwereld heeft te stellen. Het zijn de *slavenhandel*; de *brandewijn*, dien Duitschland en Nederland naar Afrika en Indië uitvoeren; het *opium*, dat Engeland uit economisch belang aan het tegenstribbelende China opdringt. Ik verwijs hier naar de uitvoerige verhandelingen van zaakkundigen in dezen, waaraan ik niets heb toe te voegen. Zij ontvangen

¹⁾ Büttner: Zending en Koloniën.

bijzondere beteekenis doordat de zelfzuchtige politieke maatregelen in hun antisociaal karakter worden getoond, en zoo de samenhang van alle sociale vragen en de gelijke inwerking van den socialen geest van het N. Testament op alle gebied, in het licht worden gesteld.

2. De christelijke liefde en de zelfzucht — dat zijn de beide machten, die het karakter van het wereldverkeer kunnen bepalen. De liefde zoekt ook hier zichzelf niet; zij streeft er naar de vreemde volken te wijzen op de eeuwige goederen, waardoor natuurlijk een zedelijke verheffing en daardoor een betere toerusting ook voor het aardsche leven intreedt. De zelfzucht daarentegen denkt *uitsluitend* aan aardsche goederen en aan zichzelf, zij zoekt alle anderen aan haar eigen aardsch bedoelen dienstbaar te maken. De liefde heeft een universeel en internationaal middel en werktuig voor haren arbeid: *het Woord*. Het woord dat God tot ons gesproken heeft, moet tot allen kunnen doordringen. Maar ook de zelfzucht heeft zich een internationaal orgaan voor haar werken geschapen: *het Geld*. Ofschoon het geld op zichzelf een noodzakelijk ruilmiddel is in het maatschappelijk verkeer en tot de goede gaven Gods behoort, die met dankzegging worden ontvangen en door woord, gebed en christelijk gebruik moeten geheiligd worden — zoo blijft het toch bij de waarheid (waarvoor Jezus de uitdrukking „Mammon der ongerechtigheid” tot wereldgebruik heeft gestempeld), dat de zelfzucht en uitbuiting geen tweede middel bezit, dat in gevaarlijkheid en kracht van uitwerking aan het geld gelijk is. Wij kunnen daarom de rol, die het geld in het tegenwoordig wereldverkeer speelt niet buiten beschouwing laten, als het er om gaat het geld te critiseeren of eischen van de christelijke ethiek in dezen uit te spreken.

Er bestaan in onzen tijd geldmachten, die bij alle groote ondernemingen het beslissende woord te spreken hebben, het moge gaan over oorlog of vrede, over binnenlandsche hervormingen, publieke werken en dergelijke. Deze geldmachten hebben een absoluut privaat karakter, dat wil zeggen

ze vertegenwoordigen niet het belang van een volk, een staat, een stand of van zekere corporaties, kortom geen algemeen belang van welken aard ook, ze dienen alleen om hare bezitters te verrijken. Het belang van enkele weinigen komt hier in het scherpste conflict met het belang der gemeenschap. En welk een verreikenden invloed hebben deze bank-huizen! Reeds menig ministerie is in Europa gevallen, alleen omdat zijn val gewenscht werd door het huis Rotschild. En deze macht stijgt van jaar tot jaar. Want het concentreerende, alles naar zich toehalende kapitalisme, toont zich hier in zijn grootsten omvang. Middel voor deze concentratie zijn de beurs- en bankvereenigingen. „De rijkdom van de wereld hoopt zich daardoor op in betrekkelijk weinig handen, terwijl de naties verarmen. Als lawinen groeien aan de eene zijde de rijkdom, aan de andere zijde de armoede aan. *Hier ligt de zenuw van het sociale vraagstuk.* Het is den Joodschen socialisten Marx, Lassalle e. a. wel is waar gelukt deze kwestie in geheel verkeerd spoor te brengen. Zij zagen haar als een conflict tusschen arbeiders en arbeidgevers, arbeidersloon en ondernemerswinst, tusschen kracht en kapitaal, alsof de paar millioenen, die de fabrikanten in een lang leven van arbeid verwerven, schuld waren aan de verarming van het volk, aan den nood van de lagere klassen. Wat beteekenen echter de millioenen van alle fabrikanten te zamen, tegenover de milliarden van de groote geldvorsten? Wat is de ondernemersverdiensite van een lang moeitevol fabrikantenleven in vergelijk met de beurs-winst welke die „bovenste tienduizend“ zonder inspanning in staatsleeningen en in den handel met staatspapieren en aandeelen maken? *Daarvandaan* komt de verarming van het volk, want de belastingen van het volk moeten de rente van de staatsschulden opbrengen.”¹⁾

Inderdaad dit is de kracht, die de splijtzwam in het volk indrijft, die echter voor de meesten, die van het sociale

¹⁾ Heman, de historische wereldpositie der Joden 1882.

vraagstuk spreken, verborgen blijft. Hoe kan het ooit tot gezonde sociale toestanden komen, als het mogelijk is dat op een enkel artikel in de *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*, waaruit verontrustende gevolgtrekkingen konden gemaakt ten opzichte van Duitschlands verhouding tot Rusland, dat door één zulk een artikel bankinstellingen als die van Bleichröder op een achtermiddag door het dalen van de staatspapieren een half millioen Mark kunnen verdienen. Wat baten bij zulke toestanden wetten ter bescherming van arbeiders, ouderdomsverzekeringen en vakvereenigingen of waarop men dan ook zijn hoop voor de oplossing van het sociale vraagstuk heeft gevestigd?

De groote geldmachten hebben echter niet slechts de eigenlijke geldmarkt in de hand, zij beheerschen ook reeds een geheele rij van de noodzakelijke levensbehoefte en zoeken deze heerschappij door het vormen van trusts (voor kolen, ijzer, petroleum enz.) nog uit te breiden en hechter te maken.

Wij hebben hier dus te doen met een wereldverkeer dat absoluut niets van christelijke liefde of humaniteit in zich draagt, het wordt door niets anders dan door zelfzucht, hebzucht en roofzucht bepaald. Als deze ontwikkeling aanhoudt, dan moet het met de menschelijke cultuur snel bergafwaarts gaan. Het kan er niet bij blijven, dat de christelijke geest, de geest van humaniteit, het geestesleven in 't algemeen door de macht van den mammon worden geworpd — ten slotte moet ook heel het industriele en economische leven te gronde gaan, losgemaakt als het wordt van zijn bestaansvoorwaarden. En de menschelijke samenleving gaat er bij verloren, het menschen-geslacht wordt gesplitst in roofdieren en lastdieren.

Het kan geen twijfel lijden, dat op het standpunt van de christelijke maatschappijleer deze macht van het geld niet aan het egoïsme van enkele privaat-personen gelaten mag worden. Als het publiek belang reeds noodzakelijk maakte de middelen voor verkeer aan den Staat te brengen — met hoeveel kracht moet dan de eisch worden gesteld, dit ge-

wichtigste en invloedrijkste van alle verkeersmiddelen, het eenige, dat zulk een practisch internationaal karakter draagt: het geld, te onttrekken aan de zelfzucht der enkelen! Over de wijze waarop dat geschieden moet, mogen de technisch geschoolde politici ons hun voorstellen doen; wij als zedekundigen constateeren in de eerste plaats, dat de tegenwoordige toestanden den spot drijven met alle beginselen van Christendom, humaniteit, naastenliefde en rechtvaardigheid en dat daarom bij een voortduren van dezen noodtoestand van een heilzame ontwikkeling der menschheid, een bevorderen van haar hoogste doel en taak, geen sprake kan zijn.

Bijschrift. Prof. v. Nathusius wijdt in het hoofdstuk „Der Weltverkehr” ten slotte nog eenige bladzijden aan de moeilijkheden, die ontstaan wanneer één rijk door verschillende rassen wordt bevolkt. Hier moet bijzonder gedacht aan Noord-Amerika het meest internationale van alle landen. De schrijver stelt N. Amerika alleen maar ten voorbeeld, weidt over de toestanden aldaar niet uit, omdat wij „niet met Negers en Chineezers maar met *de Joden* te doen hebben”. En zoo behandelt hij dan uitvoerig het *Jodenvraagstuk*, voor Duitschland van zoo bijzondere beteekenis. Wij meenen evenwel beter te doen deze bladzijden onvertaald te laten, omdat de toestanden, die er in worden geteekend en dus ook de eischen, die er worden gesteld zoo specifiek Duitsch zijn. Op de Joden rust een vloek en zij zijn ten vloek geworden voor bijna elk volk waarmede zij in aanraking zijn gekomen, doch in Nederland openbaart zich dat lang zoo sterk niet als in Duitschland. Toch zijn ook de Joden voor de economische en sociale ontwikkeling van ons volk van veel beteekenis. Ook hier dreigt gevaar, ook hier zijn eischen te stellen. Wij noemen met v. Nathusius hun geldmacht en hun woeker. Voor Duitschland komt daar nog bij de nauwe verbinding die er is tusschen Sociaaldemokratie en Jodendom. Die verbinding heeft

invloed op het wezen van heel de Sociaaldemokratie, heeft ook internationale beteekenis. Alleen het feit dat de vaders van de Sociaaldemokratie: Marx en Lassalle, Joden waren zegt reeds veel.

Antisemiet is v. Nathusius niet. „Wat de Joden zelf betreft”, zegt hij, „in een *christelijke* maatschappij zijn ze in eerste linie objecten van evangelisatie.”

Het ware te wenschen, dat de economische en maatschappelijke beteekenis van de Joden voor ons volk eens duidelijk in het licht werd gesteld.

Vert.
